

علا اوراق
سما

۱۶۰

ع

شرح منار شرف بن کمال

۱۶۶۶

علا اوراق اور تہمتی

اسکاتانی

حریع الفصد
محمد علی گونداری

عدد اوراق مکتوبہ و غیر مکتوبہ
یوز اوشش اوج مقدمہ یازن غیر
مکتوبہ صحیفہ بری بے ہند درود در
حریع الفصد مصطفیٰ بن لطف اللہ

T. C.
ISTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI

Süleymaniye U. Kütüphanesi	
Kıst	ca. 16
Yeni	
Enstrüman No	1422

ايا رب ودا حسنت عودا وبرة • الى فلم ينهض باحسانك الشكر
من كان ذا عذر لذلك وحجة • فعذري اقراري بان ليس لي عذر

قال ارسطاطاليس اعظم المال محبة من قل ماله وعظم محبة
المتبني فلا محبة الدنيا لمن قل ماله ولا مال الدنيا لمن قل محبة

لغاقل مال المرء قل بهاء • وضائق عليه له ضه وسماؤه
واصبح لا يدري وان كان حازا • اقدامه خير له ام ورائه
فان غاب لم يشتق اليه خيله • وان عاش لم يسر صدقا بقاءه
ولم يخرج من رذى خصاصة • من العيش في ذل يقل غناؤه

لغاالم يعنك الله فيما تريد • وليس المخلوق اليه سبيل • وان هو لم ينصر لم يلق ناصر
وان عز انصار وجل قبيل • وان هو لم يرشدك في كل مسلك • ضللت ولو ان السماء دليل

يا نفس ان خاتلك دنياك • صبر العلى الخبز عقيبك
فلا الذى اغناك مفتقر • ولا الذى انشاك انساك

اصبر على تعب الادلاج والسهل • وبالرواح على الكاجات والسكر • اتى وجئت وفي الايام تجربة
للصبر عافية محوثة الاثر • وقل من جد في امر بطالبه • فاستضي الصبر الافاز بالظفر

مدادعاء سرى علم الامام العزالي رحمه الله
وامر بقرائه في كل الاوقات خصوصا اعتقاد الصلوات

اللهم اني اسالك من النعمة تمامها ومن العصمة دوامها ومن الرحمة شمولها ومن
العافية حصولها ومن العيش ارغى ومن العسر اسعد ومن الاحسان اتمه
ومن الانعام اعمه ومن الفضل اعذب ومن اللطف انفعه اللهم كن لنا ولا تكن
علينا اللهم اختم بالسعادة اجالنا وحقق الزيان اماننا واقربنا بالعافية
غدونا واصالنا واجعل الراحات مصيرنا واملنا واصبب سحابة غفوك على ذنوبنا
ومن علينا باصلاح عيوبنا واجعل التقوى زادنا وفي ديار اجتهادنا وعلمك
توكلنا واعتمادنا تثبتنا على نيل الاستقامة واعزنا في الدنيا من موجبات
الندامة يوم القيامة خفف عنا ثقل الاوزار وارزقنا عيشة البرار واعتق
رقابتنا ورقاب آبائنا وامهاتنا من النار واصرف عنا شر الاشرار برحمتك يا عظيم
يا غفار يا كريم يا ستار يا عليم يا جبار يا الله برحمتك يا رحمن

قال حكيم عمان الملك بثلاثة • بامانة الوزير • ونصيحة الديبر • ومعدلة الامير
وقال مالك بن دينار قرات في التورية اني انا الله لا اله الا انا فلوب الملوك
ونواصيها بيدى من اطاعني جعلتهم عليه رحمة ومن عصاني جعلتهم عليه نقمة ولا
تشتغلوا انفسكم بسبب الملوك ولكن توبوا الى اعطفتهم عليكم وروى
ان عمر بن عبد العزيز مر الى باب سلمان بن علي وهو يقطع يد سارق فقال يا عجايب من رزق
البلد يقطع يد سارق البيت • حلاصة كتاب الامام
القاري

قال اصل الحق ان لكل شئ ركون وركون الدبر من الضياء وركون ارجاء
اغاثه المستغيثين كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يعاقب من ترك
ركون جاسمكم كما فرض عليكم ركون ماكم وركون العلم والعمل ^{حلاطه كماله}
^{للامام الغاراني}

حكي ان السبلي رحمه الله خدم له بجانده استاذ وقال فوات له بعد الا وحده
م اخبرت منها حاشا واحلا عمل به وخلصت ما سواه لاني تأملت فوجدت خلاص
ونجاة فيه وكان علم الاولين والآخرين كله مندرجاً فيه فاكفيت به وذلك
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لبعض اصحابه اعمل للناس بقدر مقامك
فيها واعمل لآخر كل بقدر بقا كل فيها واعمل لله بقدر حاجتك اليه واعمل
لنار بقدر صبرك عليها ^{للامام الغاراني رحمه}

عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال راس العقل ان يعفو الرجل عن ظلمه وان يتواضع
لمن دونه وان يتدبر ثم يتكلم ^{مسئله المعنى} ^{فصل العاقل الذي لا يصنع}
في الشئ شيئاً يستحي منه في العلانية ^{فصل ينبغي للعاقل ان ينظر في شأنه ويعرف}
اصل زمانه ويحفظ خطا لسانه ^{عن علي رضي الله عنه} قال من عاقل الكمال فلم يظلمهم
وحدتهم فلم يكثرهم ووعد لهم فلم يخلفهم هو عن كمال مروته وظهرت عدالة الله وحيث
اخوته عن ابن المبارك وكان من تلامذة ابي حنيفة وخبان الثوري رضي الله عنهم
قال لفا وصف لي رجل له علم الاولين والآخرين لا انا سفع على فوات لغايته
ولفا سمعت رجلاً له لفظ النفس انا سفع على فوات لغايته وقال من غدر لسانه
كثر اخوانه ^{فصل من مال الى اكن مال الله اخلو} ^{فصل الموعظة كعقوبة من وعظها}
^{لولا ما طال الدين قدس الله روحه}

مكة تدبر لرحمى وتقوى كزيد ^{تدبر ازوى انفس ورحمى ومكة ويد}

كتاب شرح المظلة

تأليف الامام العالم البرقاني واجبر الصمداني

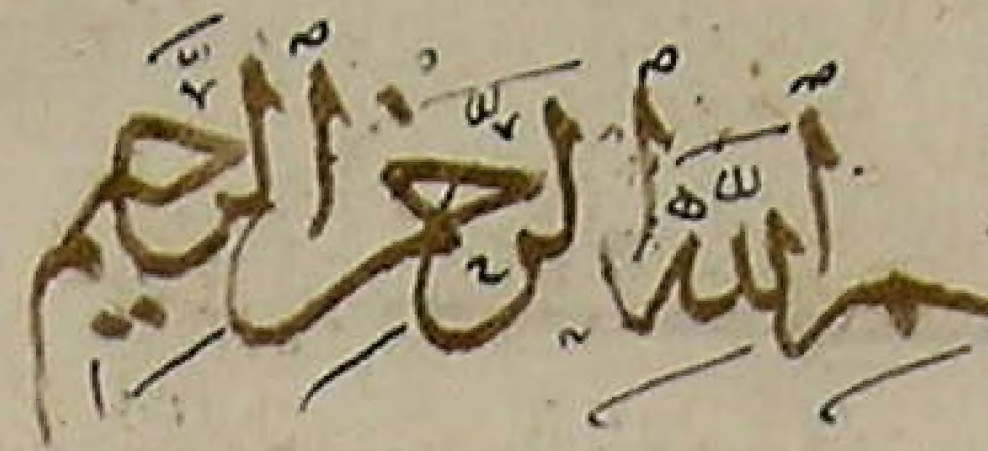
قدت العلماء المتأخرين استلوا الفضلاء المبتغيين

وامت غلوهم الانبياء والمصلين خاتمة المجتهدين

سبح الامام والمسلمين شرف الملة والدين

الحامي لعلوى اللهم تعمر بالرحمة والرضوان

واسكنه محاسن الجنان رحمتك ارحم الراحمين



ع
الاسند صحيح بنان وموالد مح
والمراد بها منون السلي المنسب
شبهها بالمراد كونها آلة الفقه
على المبطل والمجاهل على المبطل
وسنوا كوزان يكون من سن
الرجل اليه الا احسن رغبها
والغنام عليها وكعبه ان يكون
من سن عليه الذرع لها اصحابها
عليه وفرض من الماء على وضو
لها ارسالها ارسالا لا يغفر
يعقوب كذا في الصحاح
منه

المولى
بغیرہ

اعوذ مني الى صاحب الدوام والبر والارواح
من الاحكام الى اسباب الكمال لعدم وجوده

الاربعه ص

على الاحكام الشرعية اجمالاً ثم بينها ثانياً تفضيلاً فالمراد من الاصول الادلة لان الاصل ما يبنى عليه غيره وبناء الاحكام على هذه الادلة والتشريع وضع اليه سابق لا ولي لا يلبس الى الخيرات باختيارهم المحمود وهو ما يعنى الشارع كالعدل يعنى العادل او يعنى المشرع كالخالق يعنى المخلوق والغرض بيان محتملات اللفظ لا تعيين المراد وان كان الظاهر هنا ان يكون يعنى المشرع وهو الفقه فعذ رجوع اصول الشرع الى اصول الفقه وهي عبارة المشهور فيما بينهم وسبب العدول عنها التنبية على عظيم الاصول لكونها مثبتة للموضوعات الالهية والتعميم لكون الشرع متناً ولا اصول الدين وفروعه ونفي احتمال اراده المعنى اللغوي من اول الامر وقول من قال الفقه هو الوقوف على الاحكام المشروعة ولا شك ان هذه الاصول مثبتة للاحكام الشرعية لا للوقوف مردود لظهور ان المراد من الفقه الاحكام الشرعية الفرعية المستنبطة من هذه الادلة لكونه حقيقة عرفية فيها وانما لم يعد العقل من الادلة مع انه حجة في الاعتقادات والشرع متناً ولها ان غرضه بيان الادلة المختصة بشرعية نبيها عليه السلام ولهذا قيدوا القياس المستنبط من هذه الاصول احترازاً عن العقول الخفية فلا يريد السوال بشارع من قبلنا لانها غير مخصصة او داخلية في الكتاب والسنة ولا قول الصحابي لكونه ملحقاً بالسنة لاحتمال السماع ولا التعامل لكونه ملحقاً بالاجماع ولا العمل بالاحتياط لانه ملحق بالسنة اذ هو عمل بقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما لم يقيد المصنف رحمه الله بالقياس بما قيد به غيره وهو المستنبط من هذه الاصول لانه هو التعديدية المخصوصة وهو فعل القياس وليس مستنبط منها بل المستنبط منها هو الوصف الصالح المعدل وليس يصدق احدهما على الآخر وهذا قال الامام فخر الاسلام رحمه الله والاصل الرابع هو القياس بالمعنى المستنبط والدليل الشرعي اما مستقل في الدلالة على الحكم فهو اصل مطلقا او غير مستقل فيها فهو اصل من وجه والا اول اما في المرتبة العليا وهو الكتاب وفي الوسط وهو السنة لوقوف حجيتها على الكتاب او في السفلى وهو الاجماع لوقوف حجتيه

مدح استار الى دفع اعتراض السيد الحكيم السرخسي رحمه الله على صاحب المحقق والسنة في المدح من مئة

اي لا اصول الفقه لغيره محتمل للمعنى اللغوي والاضافة كلاف اصول الشرع لانه ليس بلفظ لهذا العلم المخصوص وانما قال من اول الامر لان الاصول الملائمة شرعية لعمومها لفظ التقسيم باعتبار المعنى والاضافة لا اللغوي نون بالمائة مئة

واصول الفقه علم بالعلية لهذا النوع والشرع صرح به الشارع الفاضل في حواشي شرح العنقد ٩

وهذا العلم انما زاد في اصول الفقه في بعض العنقد في بيان النسخ والاشارة الى مدح

العلماء في بيان

عليهما والثاني هو القياس لانه وان كان اصلاً بالنسبة الى الحكم في المقس لا انه فرع على الحكم في المقس عليه وعلى ليله فهو نوع ممتاز عن الاصول الثلاثة فضل امتياز فافهم بالذكر بقوله والاصل الرابع وبهذا بين وجه الحصر والترتيب فان قيل كان القياس محتاج الى احد الاصول كذلك الاجماع محتاج الى سند شرعي وهو احد الاصلين قلنا لا الاحتجاج وان احتاج في تحقيقه الى السند لانه لا احتاج في الاستدلال به الى ذلك السند بل ثبت الحكم من غير نظريه بخلاف القياس فيمكن الاستدلال به بالاحتياط احد هذه الاصول على ان الاجماع عند البعض قد يكون بدون السند ان خلق الله تعالى فيهم علماً ضرورياً وانما قال واجماع الامه اشارة الى ان المعتد في الاجماع اجماع امة محمد عليه السلام لقوله عليه السلام لا يجتمع ائمتي على الضلالة على ما مضى الاضافة من الاختصاص قال العلامة صاحب الكشف والنفق رحمه الله الاستدلال بانفعال النبي عليه السلام داخل في الاستدلال بالافاسدة واعتراض عليه بانه لا يصح الادخال مطلقاً لاجواز الاستدلال بها على الذب والاباحة قلنا الاطلاق ينصرف على الاستدلال بها على الوجوب باقتضاء الكمال وعلمه الاستعمال في الاصطلاح حتى صار عنده لقب له **قول** اما الكتاب فالقران اعلم ان القران يطلق على اثنين المجموع المشخص المعروف عند كل احد في العرف العام وهو الذي قسم الى سور وآيات وميز بينهما بفضول وغايات فهذا الاعتبار لا يحتاج الى التعريف لعدم الحفاء فيه فيكون تعريف الكتاب لفظياً لكونه اشتهر منه وباقي القود للاحتراز والتعريف عن المعنى القائم بذات الله تعالى لا لاطلاق القران عليه في قولهم لقران غير مخلوق والمفهوم الكلي الذي يصدق على المجموع وعلى كل جزء من اجزائه في العرف الخاص هو الذي بحث عنه الاصوليين لانه انما الاحكام عليه وذلك المفهوم الكلي لا يحصل بالتخصيص صفات مشتركة بينهما مختصة بهما لا يشار كهما فيها غيرهما وهي كونه منزلاً على رسولنا مكتوباً في مصاحفنا منقولاً بيننا نقلات متواترة فلها عقبه هذه الصفات المذكورة ولم تعرض للاعجاز لانه ليس مشترك بين الاجزاء اذا الاعجاز انما يتعلق بالسورة او مقدارها لقوله تعالى فاتوا بسورة وهذا اولى مما يقال انما لم تعرض للاعجاز لان اصله للاحكام لا شوقف عليه وانما يتعلق

المعرض من اول الامر منصوصاً في حواشي الفاتحة في المطابق لنص في الكلام

بما ذكر من الاوصاف لا نالنا ان اصالته للاحكام تتعلق بما ذكر من الاوصاف لظهور
انه كان اصلا للاحكام ومثبتا لها قبل تحقق ذلك الاوصاف عند السماع من في رسول الله
عليه الصلوة والسلام واحترز بقوله المنزل على الرسول عما ليس بمنزل نظمه كالسنة او
على غير رسولنا كساير الكتب السماوية وقوله المكتوب في المصاحف ما نسخت تلاوته
دون الحكم وقوله المنقول البنا نقلنا ما ثبت في بعض المصاحف ونقل بطريق
الاحاد كقراءة ابي رضى الله عنه فعلم من ايام اخذ متابعات او بطريق الشبهة كقراءة ابن مسعود
رضي الله عنه فنيان ثلثة ايام متابعات فكون قوله بلا شبهة تأكيد وهذا سند فع
ما قال ان في هذا التعريف دور لان المصحف ما جمع فيه صحايف القرآن فانه كان منفرا
في صحايف فجمع بين الدفين فكون تصور موقوف على تصور القرآن فدون ذلك لان
تصور لا يتوقف على تصور القرآن الا بالمفهوم الشخصي ويتوقف المفهوم الكلي عليه
لا تلزم الدور فان قيل لان المصحف ما جمع فيه صحايف القرآن بل ما جمع فيه
الصحايف مطلقا فلا يتوقف تصور على تصور القرآن قلنا احدا الامر من لازم اما كون
التعريف دوريا او عدم كونه مطردا وذلك لان المصحف ان اراد به ما جمع فيه صحايف القرآن
فذاك لا يخرج منسوخ اللام بقيد المكتوب في المصاحف فلا تطرد التعريف كذا قيل
واما التسمية فالصحيح انها من القرآن ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي آية منزلة
لفصل من السور وقال صاحب اللوغ رحمه الله فالشهور من مذهب الحنفية رحمه الله على ما ذكر
في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما نزلت بعض آية من سورة النمل وان
قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذاهب انها
في اويل السور آية من القرآن انزلت للفصل بدليل انها كتبت من المصاحف من غير
انكار السلف وفي هذا الكلام تعرض للحنفية بان متقدمهم اخروا التسمية من القرآن
مع ظهور الدليل على كونها من القرآن لكن المتأخرين لما راوا ضعف هذا المذهب
اختاروا كونها من القرآن من غير روايه عنهم وهذا دفع فان صاحب التحقيق رحمه الله
قال روي هذا المذهب عن محمد بن عبد الله وهو من افاضل المتقدمين وقد صحت الرواية

هذا هو المذهب الذي عليه الجمهور

اول

هذا هو المذهب الذي عليه الجمهور

هذا هو المذهب الذي عليه الجمهور

هذا هو المذهب الذي عليه الجمهور

هذا هو المذهب الذي عليه الجمهور

هذا هو المذهب الذي عليه الجمهور

هذا هو المذهب الذي عليه الجمهور

عنه ايضا بقوله ثم يفتح القراءة ونحفي ^{بسم الله الرحمن الرحيم} وقدرناه عن ابي
رحمة الله وفيه دليل على ان التسمية من القرآن حيث فصلها عن الشاء ووصلها بالقراءة فقد صحت
الرواية عن المتقدمين ايضا فان قيل الاختلاف في كونها من القرآن يورث الشبهة فيه
فكيف ثبت كونها من القرآن مع انه لا يثبت بالشبهة قلنا لا اعتبار لذلك الاختلاف لظهور
الدليل على كونها منه فصح كونها منه في الصحيح من المذاهب لكن نفس الاختلاف مانع من كغيره من انكر
كونها منه وعدم جواز الصلوة في الصحيح لكن الشبهة في كونها آية تامة اذ الصقع من مذهب الشاء
بوجه الله انها مع ما بعدها الى راسل آية تامة فلا سادي بها الفرض المقطوع به قلنا في هذا
ينبغي ان لا سادي فرض القراءة بآية طويلة اخلف القراءة في كونها آية تامة وليس كذلك
قول وهو اسم للنظم والمعنى هذه عبارة جمهور الاصوليين وظاهرها ان القرآن اسم لمجموع
والمعنى لكن مرادهم انه اسم للنظم الدال على المعنى المجرد للنظم على ما صرح به المحققون منهم فيكون
المعنى ما خذوا فيه بطريق القيد لا بطريق الجزئية وهذا كما جعل الامام فخر الاسلام رحمه الله العلم
ما خذوا في علم الفقه لا بطريق الجزئية اذ المركب من العلم وغيره لا يصدق عليه العلم بل جعله
ما خذوا بطريق القيد يدل عليه قوله وهو العلم بصفه الامان مع اتصال العمل بكما قالوا الايمان
هو التصديق والاقرار ولم يعنوا به ان الاقرار جزء الايمان وان اطلقوا انه ركن زائد اذ لا
لزيادة الا انه يحتمل السقوط ومن المحال البتة وجود الكل بدون اجزاء فلم يعنوا به الا كونه
شرطا لاعتبار التصديق وكأنه ركن له حتى لو لم يقر لم يكن مؤمنا وان فرض انه مصدق
فكما انه يعتبر في الايمان التصديق يعتبر فيه الاقرار ايضا وبهذا التقرير يرتفع الخلاف بين الفقهاء
والمستكلمين في ركنية الاقرار وشرطية وان حقيق بعضهم ويندفع السؤال بان المعنى لو كان
وانا لا يكون الحد المذكور له مسا ولا اياه فان قلنا في شبههم النظم والمعنى بالاقرار
والتصديق في اللزوم وعدمه اشتباه فان المعنى ايضا استق في حال خلاف التصديق فانه لا
حال اصلا قلنا وجه الشبهة هو ان المقصود بالذات في البانين ما دل عليها ومنهم من ذهب
الى ان القرآن اسم للمعنى فقط وزعم انه مذهب الحنفية رحمه الله بدليل جواز القراءة بالكتابة
عنه حاله القدور رد المحققون هذه النسبة اليه وقالوا الصحيح من مذهبه رحمه الله

هذا هو المذهب الذي عليه الجمهور

قول العامة انه اسم للنظم والمعنى الا انه لم يعتبر النظم دكنا لازما في حق جواز الصلوة بل اسقطت
 النظم منه رخصة اسقاط اذ هي حالة المناجاة مع رب العزة والكبرياء والغالب فيها الدهشة والرهبة
 فربما يجز عن القراءة فيها من حسن القراءة خارجا والنظم في هذه الحالة غير مقصود وانما المقصود
 المعنى فسقط اعتبار في هذه الحالة بتسديره وعدم اعتبار النظم في بعض الصور لا يستلزم
 عدم اعتبار في القرآنية كما انهم اعتبروا الاقارن في الايمان مع انه غير معتبر في صوت الاكراه
 لا يقال الرخص مختصة بالاعذار ولا عذر حاله القدور والاختيار لا لقواب العذر ثابت
 هنا نقدر لان العجز عن قراءة النظم امر مبطن فقام اقدامه على المعنى مقام العجز كما اقم الاقدام
 على السلم مقام الحاجة فان قلت سقوط فرضية النظم في حق الصلوة لا يحض هذا
 الى جينف معه انما هو عند العجز متفق عليه لكن العجز التقديري كاف عنده في حق السقوط
 والتحقيق شرط عند حاجته فما وجه تخصيصه بذهبه معه اسقط وجهه ان النظم
 ليس بركن لازم عند في حال من الاحوال وعند ركن لازم في الجملة فان قلت اذا
 كانت سقوط النظم رخصة اسقاط ينبغي ان لا يكون العزيمة مشروعة اصلا كما هو حكم سائر
 رخص الاستقاط كالعينه في باب السلم قلت الرخصة سقوط فرضية النظم لا سقوط النظم
 وهي منسفة عنه واعترض بعض المحققين على مذهب الامام معه الله بان احد الامرين
 المحذورين لازم وهو ما عدم اعتبار النظم في القرآن او عدم اعتبار القرآن
 في الصلوة لانه اما ان يسمى المعنى القرآن ام لا فان يسمى لم يعتبر النظم في القرآن وان لم
 يسمى القرآن واكتفي به في الصلوة لم يكن القرآن معتبرا في الصلوة واجيب عنه بانه
 اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فحصل النظم مرعيا تقديرا وان لم يوجد
 حقتا او حل قوله فاقد واما يتسرن القرآن على وجوب رعايه المعنى دون اللفظ
 لدليل لاح له ولا يلزم على الاول اجمع من الحقيقة والمجاز لجواز ان يراد الحقيقة وتثبت
 الحكم في صوت المجاز بالقياس ودلالة النص نظر الى ان الاعتبار هو المعنى وفيه اشكال
 اذ لا يتأدى فرض القراءة المقطوع به بالدي ثبت بالقياس لمطنون ولا صدق تعرف
 دلالة النص المصطلحه على المعنى المجرد ايضا هذا ولكن يرد الاعتراض في هذه المسئلة

وهو العلامة بطر الدفن
 الرازي عنه

في كتاب النظم
 في كتاب النظم
 في كتاب النظم

من وجه آخر وهو ان التسميه مع كونها من القرآن في الصحيح لما لم يكن آية تامة عند
 الشافعي نعمه الله اورث بشبهه فلم يتأد به فرض القراءة المقطوع به وههنا لما لم يكن المعنى
 المجرد قرآنا عندها ينبغي ان لا يتأدي به الفرض عند بالطريق الاولى لان خلاهما ليس
 بادنى في ايراث الشبهه من خلافتهم مع ان خلافة في كونها آية تامة مع الاتفاق في القرآنية
 وخلافا في كونه قرآنا فالصحيح رجوعه رحمه الله عنه على ما روي عنه نوح بن مريم فلهذا
 لم يورخه المصنف رحمه الله في المتن مخالفا لسائر المتون وانما اللفظ اللفظ ونظم النظم
 مع المعنى رعايه لما لا يخفى **قوله** وانما يعرف احكام الشرع الى اخر لما كان القرآن اسما
 للنظم والمعنى لم يعرف احكام الشرع الثابتة به الا بمعرفة اقتسام النظم والمعنى والقسمة
 الواردة على القرآن من حيث يرجع معرفه احكام الشرع على الاقسام الحاصلة من تلك
 المقامات اربعة وانما قدنا بالحديث لانه مرجع علوم شتى ومنبع اقتسام لا يتناهي
 فلا يصح الحصر في الاربعة مطلقا لكن لما كانت هذه الاقسام المذكورة ماله مزيد اختصاص
 باسفا ده الاحكام من بين ماله دخل فيها اعتنى المصنفون بذكرها على الخصوص وما
 يقال القيد بالحديث في المقام لاخراج القصص الامثال شكل لانه ما من شيء
 من القرآن الا وهذه الاقسام متحققة فيه وان لم يستفد منه الحكم الشرعي وانما انخر
 المقسم في الاربعة لان المقسم بحسب النظم والمعنى اما باعتبار وضع النظم للمعنى او
 باعتبار ظهور المعنى وخفائه ومرايتهما او باعتبار استعماله في المعنى او باعتبار
 كيفية دلالة على المعنى فالاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث
 والرابع هو الرابع **قوله** الاول في وجوه النظم صنعه ولفه اي في اقتسامه
 لان وجه الشئ طريقه وهذه الاقسام طرق معرفة الكتاب والمراد بالصيغة الهيئة
 الحاصلة للكلمة من وضع مخصوص وباللغة مادة الكلمة والوضع اللغوي وان كان متناوفا
 ولا للهيئة والمادة الا انها خصت هنا بالمادة بقرينة انضمام الصيغة اليها وجعلها
 مقابلا لها قال العلامة صاحب التحقيق رحمه الله في بعض الالفاظ يحص الهيئة
 بما ذكره فلا يدل على المعنى في غير تلك المادة كرجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم

من العباد من يقول بعض النظم
 كما لا يخفى والاصح

جا وزجد البلوغ ومن هيئته كونه مكبرا غير مصغرو واحدا غير جمع وغير ذلك ولا يدل هذه الهيئته
 في استدلاله على شيئا واعترض عليه بانه ان اراد بالمعنى مدلول الهيئته باعتبار الوضع
 النوعي كما هو مسمى به فممنوع لمجيء عضد وصنع وسبع على تلك الهيئته مع الدلالة على ذلك المعنى
 وان اراد به مدلول الوضع الشخصي الهيئته على معنى ان هذا المعنى مدلول تلك الهيئته لكن بشرط
 تلك المادة فلم كذا مصحح خلافا ويمكن ان يجاب عنه بالنزاع الشق الاول لكن دلالة
 الهيئته على المعنى في عضد وصنع لا باعتبار الوضع النوعي والا لا طردت اذ الوضع النوعي
 هنا عماه عن كل ما يكفى دلالة على المعنى بالهيئته كما صح به الشارح المحقق صاحب
 التلويح بعه الله في بحث العام المخصوص فراد صاحب التحقيق بعه الله بالاختصاص
 عدم الدلالة على المعنى في كل المولد مطرد باعتبار الوضع النوعي وما قيل الدلالة
 الصغية بخلاف الصنع والدلالة للغة لا تختلف فيه نظرا لتقاضيه
 برجل ورجل وقدم وقدم وما ضرب ولم يضرب **قوله** وهو اربعة لان
 اللفظ اما ان يكون وضعه ككتبا او لواحد الثاني الخاص والاول اما ان يكون
 بوضع ككتبا ولا الثاني العام والاول اما ان يترجم بعض الموضوع له على البعض ولا
 الكنا المشتركة لا اول الماويل **قوله** والثاني في وجوب ذلك النظم وهو اربعة وهذا
 بقسم باعتبار الظهور والظفا والمراد من السان ظهور المعنى بالنظم اما جليا او خفيا
 فالاول اما ان تحتل الماويل او لا فان احتمل فان كان جلاؤه يخرج صيغته فهو الظاهر
 وان كان بانضمام شئ آخر فهو النص وان لم تحتل فاما ان تقبل النسخ او لا فالاول
 المفرد والكل الحكم والثاني اما ان يكون حقاؤه لغز الصغى وهو الخفى او لنفسها
 فان امكن دركه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان السان مرجوا فهو الجمل **والا**
 فالمتشابه واعترض بان الاقسام المتعاقبة لا يخلو اما ان يكون داخله في قسم
 وجوب السان او لا فليكن الاول **لزم** ان يقال وهو ثمانية وعلى ان لزم ان
 واقسام النظم والمعنى خمسة واجب **بالرأى** الشق الاول ومنع لزوم ان يقال
 ثمانية مستند بان ذكرها لتتم بان الاربعه الاول لا تصدى فلا يفرد بالذكر

هذا هو الوجه في الاستدلال بالهيئته
 في الاستدلال بالهيئته كونه مكبرا غير مصغرو واحدا غير جمع وغير ذلك ولا يدل هذه الهيئته
 في استدلاله على شيئا واعترض عليه بانه ان اراد بالمعنى مدلول الهيئته باعتبار الوضع
 النوعي كما هو مسمى به فممنوع لمجيء عضد وصنع وسبع على تلك الهيئته مع الدلالة على ذلك المعنى
 وان اراد به مدلول الوضع الشخصي الهيئته على معنى ان هذا المعنى مدلول تلك الهيئته لكن بشرط
 تلك المادة فلم كذا مصحح خلافا ويمكن ان يجاب عنه بالنزاع الشق الاول لكن دلالة
 الهيئته على المعنى في عضد وصنع لا باعتبار الوضع النوعي والا لا طردت اذ الوضع النوعي
 هنا عماه عن كل ما يكفى دلالة على المعنى بالهيئته كما صح به الشارح المحقق صاحب
 التلويح بعه الله في بحث العام المخصوص فراد صاحب التحقيق بعه الله بالاختصاص
 عدم الدلالة على المعنى في كل المولد مطرد باعتبار الوضع النوعي وما قيل الدلالة
 الصغية بخلاف الصنع والدلالة للغة لا تختلف فيه نظرا لتقاضيه
 برجل ورجل وقدم وقدم وما ضرب ولم يضرب **قوله** وهو اربعة لان
 اللفظ اما ان يكون وضعه ككتبا او لواحد الثاني الخاص والاول اما ان يكون
 بوضع ككتبا ولا الثاني العام والاول اما ان يترجم بعض الموضوع له على البعض ولا
 الكنا المشتركة لا اول الماويل **قوله** والثاني في وجوب ذلك النظم وهو اربعة وهذا
 بقسم باعتبار الظهور والظفا والمراد من السان ظهور المعنى بالنظم اما جليا او خفيا
 فالاول اما ان تحتل الماويل او لا فان احتمل فان كان جلاؤه يخرج صيغته فهو الظاهر
 وان كان بانضمام شئ آخر فهو النص وان لم تحتل فاما ان تقبل النسخ او لا فالاول
 المفرد والكل الحكم والثاني اما ان يكون حقاؤه لغز الصغى وهو الخفى او لنفسها
 فان امكن دركه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان السان مرجوا فهو الجمل **والا**
 فالمتشابه واعترض بان الاقسام المتعاقبة لا يخلو اما ان يكون داخله في قسم
 وجوب السان او لا فليكن الاول **لزم** ان يقال وهو ثمانية وعلى ان لزم ان
 واقسام النظم والمعنى خمسة واجب **بالرأى** الشق الاول ومنع لزوم ان يقال
 ثمانية مستند بان ذكرها لتتم بان الاربعه الاول لا تصدى فلا يفرد بالذكر

اشعارا بالتبعيه وبالتزام الشق الثاني ومنع لزوم ان يقال خمسة بناء على ما ذكر من
 السند او على انه لا يحصل بهذا القسم معرفة احكام الشرع قبل زوال الحفاة والاشكال
 والاجمال وبعد زوالها لا يتبع المتعاقبة هذا وقد شبهه على بعض الشارحين كون هذه
 الاقسام من قسم البيان بناء على ان البيان هو الاظهار وازالة الحفاة وهو لا يتناول
 ذلك ونزول هذه الشبهة بالقرار الذي مر في ضمن القسم اقتفاء للمحققين من الشارحين
قوله والثالث في وجوب استعمال ذلك النظم اعلم ان صاحب النسخ رحمه الله قدم هذا
 القسم على القسم الثاني مخالفا لجمهور الاصوليين بطبقا للترتيب الوضعي على الخارجي
 بناء على ان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفايته ووجه ترتيب الجمهور ان هذا
 القسم بالنسبة الى القسم الثاني من المركب من المفرد لان القسم الثاني في بيان وجوب
 نفس البيان والقسم الثالث في بيان وجوب كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان
 والمفرد مقدم على المركب طبقا فقدم وضعه توفيقا من الترتيب الطبيعي والوضعي
 او يقول ان الاستعمال وسيلة الى البيان والوسيلة ادنى رتبة من المقصود فظهر ان
 ما قاله بعض الشارحين من ان القسم الثاني من باب المركبات والقسم الثالث من جنس
 المفردات لا يعينه له اصلا والمراد من وجوب الاستعمال ان يستعمل اللفظ في موضوعه
 الاصل او في غنى له علاقه بينهما اما مع وضوح معناه واستثناؤه فالاول خفيفه والكل
 محازوا لثالث صريح والرابع كما به فاعلم بهذا وجه المحصر وحد كل واحد منها **قوله**
 والرابع في وجوب الوقوف على المراد والمعاني ووقوف السامع على مراد المتكلم ومعاني
 الكلام وهذا القسم راجع الى المستدل والمجتهد دل على لفظ الوقوف والاستدلال
 في قوله الاستدلال بعبارة النصائح آخر والمراد بوجوب الوقوف طريقة وهي دالة
 اللفظ على المعنى بطريق العيان او الاستدلال او لا فضاء وضع جمل
 من اقسام النظم والمعنى فلا شاع **قوله** وهو اربعة ايضا لان الحكم اما ان يستند
 من منطوقه او مفهومة فالاول ان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النصائح لان
 توقف صحة النص عليه فهو بلا شاع وان توقفه فلا قضاء والباقي هو الاستدلال

فانما سطران معلمات اولى الاصول وكذا في الاقسام الاخرى
 الا سطران اخر الاقسام من النصائح في الاقسام الاخرى
 النصائح من كتابها من الاقسام الاخرى في الاقسام الاخرى
 واستعملها في النظم والنظم من الاقسام الاخرى في الاقسام الاخرى

درج اعتبار كونه مفهوما على اعتبار
 كونه مفهوما لغيره كونه مفهوما لغيره
 اولى من اعتبار كونه مفهوما لغيره
 لكونه مفهوما لغيره كونه مفهوما لغيره
 الى الوصف

بالدلالة **قوله** وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس شمل الكل قبل في قول المصنف
 قسم خامس يجوز لانه ليس من الاقسام لعدم اشراك مورد القسم فيه اذ لا حكم على
 ماخذ الاشتقاق مثلا بانه خاص وعام لكن لما كان معرفة الاقسام متوقفة على ساه قسما
 يجوز او قد تران هذه بكمات متعددة باعتبار ان مختلفه لاحتمال اقسام **قوله**
 معرفة مواضعها اي ماخذ اشتقاق تلك الاقسام كمعرفة الخصوص في الخاص والعوم
 في العام ولا اشراك في المشترك وغيرها والفرق بينه وبين قسم الصنع واللغة المعتبر
 في ذلك مطلق الدلالة اللغوية وهنالك لا معينة لفظا مخصوصة وليست شرعية في
 اي قسم من الاقسام المذكورة في المتن بن ماخذ اشتقاقها اللهم لا ان تقال
 اكفي ببيانها في الكشف او انه اخبار عن وجودها لا وعد ببيانها **قوله** وترتيبها
 اي تقديم بعضها على البعض عند التعارض كبان تقديم الحكم على المفسر وغيره وعنايتها
 اي حقايقها الاصطلاحية واللغوية واحكامها اي الاثار الثابتة بها من القطع والظن
 والتوقف في احكامها وانما لم يفرد هذا القسم بالذكر كما افرد سائر الاقسام بل ذكر
 في كل قسم لشموله تلك الاقسام وعدم اختصاصه بواحد **قوله** اما الخاص فكذا
 شروع في تفصيل ما اجمله في القسم والمراد تعريف الخاص الصنع الوضعي من حيث
 هو خاص فخرج والارادى كالمجموع الذي اريد منه الفرد فقوله وكل لفظ جنس
 جئ به لعلم ان الخصوص من اوصاف اللفظ وقوله وضع لمعنى خرج المهملات
 والمشارك لانه موضوع لا كثر منه وقوله معلوم احتراز عن الجملة نظرا الى الظاهر
 وان لم يكن داخل في المفسم وقوله على لانفراد احتراز عن العام فانه وضع لمعنى
 واحد معلوم شامل لانفراد فالمراد من الوضع على سبيل لانفراد كون اللفظ
 موضوعا لمعنى واحد من حيث انه واحد منفرد اعني الافراد المتحد نوعا او جنسا
 ولا رد الشبهة لان الافراد في مقابل المشارك بين الافراد وهي معدوم في الشبهة
 ولا اسماء الاعداد كالثلاثة مثلا لكونها موضوعا لمعنى واحد معلوم على لانفراد
 وتركها من الاجزاء لا يقدح في خصوصها كتركيب زيد من الاجزاء فان قلت لفظ

قسم خامس شمل الكل قبل في قول المصنف
 قسم خامس يجوز لانه ليس من الاقسام لعدم اشراك مورد القسم فيه اذ لا حكم على
 ماخذ الاشتقاق مثلا بانه خاص وعام لكن لما كان معرفة الاقسام متوقفة على ساه قسما
 يجوز او قد تران هذه بكمات متعددة باعتبار ان مختلفه لاحتمال اقسام

معرفة مواضعها اي ماخذ اشتقاق تلك الاقسام كمعرفة الخصوص في الخاص والعوم
 في العام ولا اشراك في المشترك وغيرها والفرق بينه وبين قسم الصنع واللغة المعتبر
 في ذلك مطلق الدلالة اللغوية وهنالك لا معينة لفظا مخصوصة وليست شرعية في
 اي قسم من الاقسام المذكورة في المتن بن ماخذ اشتقاقها اللهم لا ان تقال
 اكفي ببيانها في الكشف او انه اخبار عن وجودها لا وعد ببيانها

هذا مرجع الى اقسام الاشياء وقسم صغير ولغيره الى اقسام كبيرة فان قيل لولا
 مثال ذلك على سبيل ما هو صنف من الاشياء بالاضافة الى صنفه ولغيره الى اقسام كبيرة
 فان قيل لولا مثال ذلك على سبيل ما هو صنف من الاشياء بالاضافة الى صنفه ولغيره الى اقسام كبيرة

فان قيل لولا مثال ذلك على سبيل ما هو صنف من الاشياء بالاضافة الى صنفه ولغيره الى اقسام كبيرة
 فان قيل لولا مثال ذلك على سبيل ما هو صنف من الاشياء بالاضافة الى صنفه ولغيره الى اقسام كبيرة

كل لا ذكر في التعرف لانه للماهية والكل للافراد ولان احد لا بد ان يصدق على كل فرد
 من افراد الحدود والكل لا يصدق على شئ من كذا افراد فنقول المقصود بيان التسمية
 وانما هي للافراد ولهذا صرح في كثير من الالفاظ بانه اسم لكل على ان فيه اشارة الى تعريف
 الماهية قال بعض الشارحين في ذكر كل فائدة ذلك لان كلمة لفظ صار عام ما لانصافه
 بما هو عام وهو وضع ومنظم جميع الافراد التي تنصف هذه الصنف كانه نظام قد يكون
 على سبيل الاجتماع كما في كلمة جميع وقد يكون على وجه الافراد كما في كل فلولا لم يذكر كل
 للزم على التقديري كاول ان يكون الخاص بيان عن جميع الالفاظ التي وضع كل واحد
 منها للمعنى معلوم على لانفراد لا عن كل لفظ منها بل اللفظ الواحد منها لكونه الخاص لا كلمة
 فذكر كلمة كل لئلا يفتقد هذا ويعلم ان كل لفظ منها خاص وفيه بحث لان العام على عيني
 عام بصنفته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا كالرجال وعام بمعناه
 فقط بان يكون اللفظ مفردا والمعنى مستوعبا لكل ما شئت اوله والعام بمعناه اما ان
 شئت اول مجموع كافراد او شئت اول كل واحد والكا اما ان شئت اوله على سبيل الشمول
 او على سبيل البدل فالاول يتعلق احكامه فمجموع الاحاد لا بكل واحد على لانفراد
 مثل الرهط الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخل جاءه كان النفل لمجموعهم
 ولو دخله واحد لم يستحق شيئا والكا يتعلق الحكم فيه بكل واحد سواء كان مجتمعا
 مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم والثالث يتعلق الحكم فيه
 بكل واحد بشرط الافراد وعدم العلق باخر مثل من دخل هذا الحصن او لا فله درهم
 هكذا قسم العام صاحب النقيح والتلويح رحمه الله ثم عد صاحب النقيح رحمه الله
 التكن الموصوف بصنف عام من العام كولا اجالس لا رجلا عالما فله ان يجالس كل
 عالم ولا شك انها ليست من العام الصنع والمعنوي بل هو من العام الضروري لشمولها
 ضروري عوم الوصف فله ان يجالس كل واحد من افراد العالم مجتمعا ومنفردا يعوم
 العلم كما ذكر اذا قرر هذا فنقول الشارح فلولا لم يذكر كلمة كل لزم ان يكون الحاص
 عبارة عن جميع الالفاظ الى اخره ممنوع لا وجه له اصلا فلفظهم قوله وهو اما ان يكون

مدخل واحد منفردا او مجموعا فله كذا فدخل جاءه كان النفل لمجموعهم

خصوص الجنس الى آخره لما كان الخاص موضوعا لمعنى واحد والوجه اما جنس او
 او شخصيه انقسم الى الانواع الثلاثة من خصوص الجنس النوع والفرد كإنسان ورجل
 وزيد وهذا اصطلاح اهل الشرع بخلاف اصطلاح المنطقيين لان مقصودهم
 معرفة الاحكام دون الحقايق فسموا اللفظ الواقع على كثيرين محققين بالاحكام دون
 الحقايق جنسا كالإنسان الواقع على الرجل والانثى والخنثى المختلف احكاما
 كالاھله للنبوة وكامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغيرها وانما لم يقدم
 للخصوص العيني مع انه فرد حقيقه دونها لانهما كلمتان وهو جزئي والكل جزئي
 والجنس مقدم على الكل طبعا فقدم وضعاً **قوله** وحكمه ان يتناول المخصوص قطعاً
 ولا احتمال البيان لكونه يتناول مدلوله على وجه يقطع اراده غم لا احتمال
 زياده البيان وهي سان التفسير حتى لا يلزم تحصيل الحاصل لكونه يتناول نفسه وهذا
 سدق ما قال ان نفي احتمال البيان مطلقا لا يستقيم لاحتمال بيان النفي والدليل
 على ان المراد به بيان التفسير لعله بقوله لكونه يتناول نفسه وليس مصادره على المطلوب
 لان المدعى عدم احتمال البيان والدليل لكونه يتناول نفسه قوله يتناول المخصوص
 قطعاً وان كان ستلزم عدم احتمال البيان الا ان ذكر الاول لبيان المذهب الثاني
 ليعرف قول البعض بانه يحمل البيان حتى يجوز والزياده علمه بخبر الواحد والقاس
 لكونها سانا **قوله** فلا يجوز الحاق التعديل بالغير اي اذ بان الحاصل لاحتمال
 البيان لكونه يتناول الحاق التعديل بخبر الواحد وهو حديث الاعرابي قم فصار
 فالك لم يصل بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض
 حيث سوقف صرح الركوع والسجود عليه حتى يبطل الصلوة بتركه كما قال ابو يوسف
 والشافعي رحمهما الله لانه اما ان يلحقها بطريق البيان او بطريق النسخ لا يجوز
 الاول لعدم احتمالها البيان لكونها لفظة خاصة بموضوعين لمعنيين مخصوصين
 غير مجملين وهما الميلان عن حد الاستواء بما يقطع اسم الاستواء ووضع الجهر على
 الارض ولا التمسك لعدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد فاذا لم يمكن الحاقه على سبيل الفر

كتبهم

تعين الحاق الحاق الفرع بالاصل فلا يؤدي الى ابطال لاصل لكن خبر الواحد يفيد
 الوجوب فابتناء اتباع الحكم على حسب الدليل ما ثم يتركه ويستقل الصلوة بدونه
 ولا ينقض واعتراض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون سانا لمجل الكتاب وهو قوله تعالى
 الصلوة فكون وضاعفيا كخبر المسح في حق المقدار واجب عنه بانه لا يخفى انما ان يكون بياناً
 للصلوة او الركوع والسجود لا سبيل الى الاول لا يلزم ان يكون التعديل واجبا
 على كل وهو باطل اذ لا ياتي بالركوع مع التعديل مثلاً آت بغرض واحد وان طول اجزا
 ولا الى التماسين وفيه ما فيه واحاب عنه بعض لا فاضل بان الطائفة صفة الركوع
 والسجود الثابتن بامرهما فان احق بالصلوة بدونها لحقت الصفة دون الموصوف
 وانه باطل ان الحاق بعد الحاقهما بامرهما يكون الحاقا بامرهما ثم المجموع بالصلوة
 وقد مضى الكلام في الحاق الاول فاذا خمد فسد الحاق الثاني لتوقفه عليه فاذا
 فسد الحاق المجموع تعين الحاق مطلق الركوع والسجود وهذا الجواب حاصله قرب
 من الجواب الاول واعلم ان القول بان التعديل واجب مطلقاً على قول ابي حنيفة
 ومحمد رحمهما الله لا يستقيم فان قومة الركوع والجلوس بين السجدين من التعديل
 على ما صح به جمهور كاليه في مع انهما من السنة عندهما على ما ذكره صاحب الهداية الكافي
 وغيرهما وكذا الطائفة في الركوع والسجود سنة في نزع الشيخ ابي عبد الله الجرجاني وانه
 في نزع الشيخ الحسن الكرخي رحمهما الله **قوله** وبطل شرط الولاء والربوبية
 والتسليم والنية في آية الوضوء الى آخره اي لما كان الفعل المسح المذكور في آية الوضوء
 لفظة خاصة بموضوعين لمعنيين مخصوصين وهما الاساءة والاصابة بطل
 الحاق الولاء والتسليم والنية بهما على وجه الاشتراط لانها اما ان يلحق
 بالكتاب فلا دلالة عليها او بخبر الواحد بطريق البيان او النسخ وكلاهما لا يجوز
 لما مر فالحق الحاق الفرع بالاصل فان قلت فلم لم يحكموا بوجوبها كما حكموا بوجوب
 التعديل قلت اللازم ما ذكره عدم جواز الحاق على وجه الاستطراد واما كونها واجبا
 او سننا فمقتضى الدليل التعديل وهو قوله عليه السلام وادع حتى تطمئن راسك

لو كان انما قيل في قوله والاصابة
 ان يكون التعديل واجبا على كل

نقصي الوجوب باطلاق الامر واما خبر النية فلا دليل فيه على الوجوب في الموضوع كونه
مقتضا للصوم وكذلك الترتيب والاولا لا يثبتان الا بما وظفته عليه العلم وهي لا يدل
على الوجوب والا كانت المضمضة والاستنشاق واجبين لان حكايات وضوء
النية عليه التمسك كما ثبت عليه كيف وان المواظبة هي المداومة على الفعل وهو ليس
بموجب عندنا غاية ما في الباب ان يدل على رجحان الفعل على الترك فلا استفاد منه
الا كونه سنة وقد صح انه عليه السلام نسي مسح الراس فذكر بعد الفراغ فمسح بيده
في كفه فدل ان الترتيب ليس بواجب المراد من خبر التسمية في الفضيلة بدليل قوله
عليه السلام من توجها وسمى كان ظهوره اجتمع اعضائه ومن توجها ولم يسم كان ظهوره لما
اصابه الماء خلا فخر الفاتحة فان الوجوب ثبت بأخر الحديث وهو قوله عليه السلام
من لم يقرأها فخر خذاج قاله ثمان خذج النافذة اولدت ناقصة النقصان ثبت
بترك الواجب وسند عي وجه الاصل واعترض على الاصل المذكور باسقاط النية
في التيمم مع ان النقص ساكت عنه ويجب ان النقص ينشأ عنها اذا التيمم هو القصد لغه
وهو عين النية ورد بان النية عيان عن قصد الصعيد لاستباح الصلوة وهذا اخص
من مطلق القصد ولا دلالة للعام على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه ويمكن
ان يقال ان القصد المستفاد من الآية خاص لان معناه قوله تعالى فتميموا والله اعلم
فتميموا للصلوة بدليل ما في الجزاء الدالة على التبيين كما يقال اذا دخلت على كاهن
ما هب اى لاجل الدخول والقصد الى الصعيد للصلوة على النية فاستفاد من النقص
لكن هذا الجواب سنلزم استراط النية في الموضوع ايضا بقوله تعالى فاغسلوا اذ
الفعل لاجل رادة الصلوة عين النية ولا سند مع ما يقال ان الموضوع شرط والشرط
سابع وجهها مطلقا لا وجهها فقدا لانه مشترك الا لزام من التيمم والوضوء ويمكن
ان يقال ليس شرط وقوع الوضوء للصلوة وان ينوب لها اذ بقدر الامر لا يستلزم بقدر الامر
لانك اذا قلت اذا اردت الصلوة فطهر يدك والى غير ذلك بعض اللفظ اجاب عنه تطهير البدن
وستر العيون للصلوة وان وقع لاجلها وكما في المال المذكور فانه لا يفيد نية ما هب لاجل الدخول

وان وقع ما هب له بخلاف التيمم فان القصد للصلوة هو عين النية وعلى انه لا خلاف
انه لا يحتاج ان يفوى الموضوع للصلوة او القصد اليها واما قال الخصم يتوى ازاله
احدث اذا مشا امر **قوله** والطهارة بل عطف على الولا اي وبطل شرط
الطهارة في الطواف المفروض بقوله تعالى ولطوفوا بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام
الا لا تطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة
الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق لان الطواف لفظ خاص موضوع لمعنى خاص وهو
الدوران حول البيت وذا يحقق من الحديث والطاهر فاشترط الطهارة كما هو
مذهب الشافعي نعم الله لا يكون عملا بالخاص بل يكون نسخا لاطلاقة وذا لا كوز
على ان قوله عليه السلام الا لا تطوفن لا يقتضي عدم شرعية طواف المحدث كما هو
اصل علمنا نعمهم الله في النهي عن الافعال الشرعية فلما ان منع فان قلت النص
محملان المراد بالطواف ليس مجرد الدوران بالبيت بل بعينه سبعة اشواط و
ان يكون ابتداءه من الحجر فجاز ان يكون خبر الواحد سائلا له فلب لا اجمال بالنسبة
الى الطهارة اذا الاجمال اما تكون بالنسبة الى المعاني ولا شك ان الطهارة لا مدخل لها
في معنى الطواف فهو لا محتمل الطهارة بوجه لئى سلم اجماله بالنسبة الى الاشواط
والاستدعاء فلا سائلا في عدم الاجمال بالنسبة الى الطهارة كما في مسح الراس فغير محتمل
بالنسبة الى معناه الموضوع له بحمل النسبة الى المقدار فلا حاجة الى ما يقال انما ثبت
العدد والمبدأ بالاجابة المشهور الى نزادها على الكتاب كما اخبر بعض المأخرين
قوله والى اول باب الطهارة بالرفع عطف على شرط الولا اي وبطل تأويل القرو
المذكور في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قرو بالاطهار وتقرن
ان المراد بالقرو المذكور في الآية الحبض عند الخلفاء الراشدين وهو مذهب علمائنا
رضوان الله عليهم لجمعين دون كاطهار كما هو مذهب زيد بن ثابت وان عمر وعائشة
وما لك والشافعي رضي الله عنهم لان الثلثة لفظ خاص موضوع لمعنى خاص وهو العدد
لا محتمل الريادة والنقصان فلو حملنا القرو على الاطهار بطل موجب الثلثة اما

بالزيادة على مدلولها ان لم يحسب الطهر الذي وقع فيه الطلاق كما هو اختيارنا في شهاب
من اصحابنا كنعما الله او بالنقصان عنه ان احتسب كل هو مذهبنا في نعيم الله فطهر ان
قول البعض بان الاطهار لا تزداد على اللان اجماعا على السكك بسنة الله ان يقال المراد
اجماع الحنفية وان افقوا قال صاحب الملوح رحمه الله وعلى اصل الاستدلال منع لطف وهو ان
لانم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلث اطهار وبعضها في الواجب
بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ولم يرد في بعض الذي وقع فيه الطلاق
بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعد لكنه لا يفيد الشافعي نعم الله انه لا يقول بوجوب
ثلث اطهار كما لا غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيدنا بحقيقة نعم الله في دفع ما يورد من العار
بوجوب ثلث حض وبعض فما اذا اطلقها في الحض قول يمكن ان يقال هذا المنع
لا يفيد لمن قال بوجوب ثلث اطهار كما لا غير ما وقع فيه الطلاق ايضا كما هو اختيارنا في
شهاب نعم الله لان لزوم دفع ذلك البعض عند اعتبار انه مما وجب بالعد ولهذا يجري
فيه احكام العدة من ملازمة المسكن ووجوب النفقة وغيرها ولو كان بالضرورة ثلث
فيه احكامها لان ما بالضرورة بقدر نفقته فخر مضيقا كما في حق الحيض الكاملة
فثبت ان اصل الاستدلال صحيح وما ذكر من المنع غير وارد لكن يمكن ان يعارض
بوجوب الحض الكاملة غير الحصة التي وقع فيها الطلاق واحتساب ذلك للحض من العدة
على مذهبنا نعم الله ان يرد لعل جريان احكامها فيها كما ذكر ودفعنا ان يقال ان تلك
الزيادة حصلت لوجوب التكميل بدلالة اجماع المنعقد على تكميل نصف الحيض
في ضوء عدة الامه ذكل واحد منها مما لا يقبل التجزئة بخلاف الطهر الذي وقع فيه الطلاق
لعدم الاجماع على تكميله فوضع الفرو بينها ولا تندفع ما قال ان المقصود
نظر الشارع بان احكام الطلاق الم شروع وهو الذي وقع في الطهر لان هذا لا يصلح
مخصصا لعموم قوله تعالى والمطلقات تدريصن الآية على ان كون المقصود ذلك ممنوع
اذ كثيرا ما يكون بان احكام غير الم شروع مقصودا على تقدير الوقوع هذا واولي
ما استدلل به على المذهب المنصور ما استدلل به الامام علم الهدى ابو منصور المازندراني
قدس سره ح

في احكام الطهر

وهو قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم الآية حيث تعرض عند ذكر الخلاف
للبائس عن المحيض ون الطهر فعلم ان الاصل هو الحيض ون الطهر كما في قوله تعالى فان لم يجدوا
ماء ولا ملقفت الى ما قال يجوز ان يكون مقام الاطهار لان الطهر المخلل من الدين
لا يتصور بدون الحيض لانه وان كان الطهر غير متصور بدون الحيض لكن ذكر المحيض
دون الطهر في مقام ذكر البديل يدل على ما قاله الامام دلالته ظاهر **قوله** محلبة
الزوج الكا الى اخره لما فرغ بعض المسائل على الاصل المذكور وفرغ منه اراد ان يجب
عما يرد نقضا عليه ظاهر وذلك في المسائل المعروفة من علة الهدم وملة القطع
مع الضمان لا محتمل ان يفسر كاولي انهم اختلفوا في ان الزوج الكا هل يهدم
الطلق والطلقين كما يهدم الثلث ام لا حتى اذا اطلقها واحدة او اثنين وورد
بآخرو دخل بها وطلقها وتزوجها الاول تعود اليه بالطلاقات للثلاث ما في
من الطلاقات فعند ابي حنيفة والى يوسف نعم الله ان يهدم ويعود اليه بالطلاقات
الثلث وعند محمد وزر والشافعي نعم الله ان يهدم ويعود اليه ما بقي من الطلاقات
والملة محلبة ايضا من الصحابة رضوان الله عليهم لجمعهم وبينه اختلاف على ان
دخل الزوج الكا في الطلاقات الثلث مثبت حلا جديدا ام غاية للحرمة الباتة
بها فقط فالاول منه على الاول والكا على الكا احسن الكا ان الله تعالى جعل الزوج
الكا غاية للحرمة الثابتة بالطلاق لانه بقوله حية تنكح زوجها عنده لان كلمة حتى لفظ
خاص بموضوع معين خاص هو الغاية والنهارة ولا اثر للغاية فيما بعدها بل هي منه
فقط وانما ثبت الحكم بعدها بالسبب السابق كما اذا حلف لا يأكل الخبز شهر
فذكر الشهر لا نهاء حرمة الاكل لا لا يات الحل بعد بل ثبت الحل بعد بالا با حله الاصيله
فالقول بان سبب الحل الجدد لا يكون عملا خاصا الكتاب فاذا ثبت انه غاية
للحرمة الثابتة بها فلا وجه لها قبل الغاية لانها بمنزلة العارض له ووجود العار
بدون المعرض محال فلا وجود لانها قبل وجه الحرمة الثابتة بالطلاق الثالثة
فكون وجود الزوج الكا وعدم قبله سواء كما لو حلف لا تكلم فلان في حجة

يستشراها فاستشاره قبل دخول رحم لم يعبر عنه لو كلفه رج قبل الاستئذان ثانيا
 لان الاستئذان غاية للحرمة النابذة باليمن فلا يعبر عنها فصار وجودها كعدمها وتلخص
 القول ان كون الزوج اكنا مثبنا للحلل الجديد انما يثبت بحدوث المشهور وهو حدث
 العسيلة لا بالكتاب لانه ساكت عنه وتوضيح ان المراد بالكاح في الآراء العقد وان كان
 حقيقته في الوطى بدليل سناده الى المرأة وشرائط الوطى مع صفه التحليل بنسب اخر وهو
 حدث العسيلة ما روى ان امرأة رفاعه قالت لرسول الله عليه السلام ان رفاعه طلقني
 ثلثا وتزوجت بعد الرحمن بل الزبير بفتح الزاء فلم اجد معه الا مثل هذه واشارت
 الى هديه توبها يتهم بالعتة فقال عليه السلام ان تريد من ان تفودي الى رفاعه فقلت نعم فقال
 عليه السلام لا تخنن ذوق من عسيلة وذوق من عسيلة على النبي عليه السلام العود وهو الرجوع
 الى الحالة الاولى بالذوق وهو عيان عن الوطى فكون شرطاً وفي لفظ العهد
 الا انها اشارت الى التحليل لانه عيان عن الرجوع الى الحالة الاولى وكان حلا وتعلق
 بالذوق مثبت مضافا اليه ان تعلق الحكم على المسوق دليل عليه ما خذ كما شئت مثبت
 الحل الحادث لان حدث العسيلة يستلزم حدوث المعلول وهذا في المطلق بلنا ظاهر
 وفي غيرها يثبت بالطريق كاولى كشرائط الوطى يثبت بعبارة هذه السنة المشهورة
 وصفه التحليل لا شارتها في المطلق ثلثا وبدلها في غيرها فكون هذا عملا بالخاصين
 لا ترك العمل بالخاصين فلو كيف يثبت الحل فنادونها وان الحل منه ثابت قبل
 واثبات البات محال فلو الحل الذي يثبت لزوج اكنا حل كما لا ريب في الطلق المطلقة
 والحل الثابت قبله ما حصل من الطلق والطلاقين وكان غير الاول فلم يلزم اثبات
 البات ولا تعال فنتبع ان ملكا ربعا او خمسا من الطلقات بلنا هذا الحادث
 واحدا او اثنين بالاول لا ما نقول لما ثبت الحل الجديد بهذا السبب الحادث انتفى
 الاول اقضا لعدم الفايده **قوله** وبطلان العصمة عن المسروق الى الحرم شروع
 في جواب المسئلة الباطنة بغيرها ان وجوب القطع في السرقه نافي وجوب الضمان عندنا
 ان المال المسروق لو هلك في يد السارق او استهلكه لم يضمن سواء كان قبل القطع او بعد

فمن طلعتها شين م

ومن طلعتها واطح

وعندنا في نعم الله لا نأخذ بالاصل في ذلك ان المال لتعلقه بالعصمة وحرمة ما نفع
 عن تصرف الغير فاداسرق وجب القطع فهل يبطل ملك العصمة من جهة العبد وينقل
 الى الله تعالى ام لا فلما قلنا ببطلان العصمة باجاء القطع التحق المال من جهة العبد بما لا
 له كالحق فاستغ الضمان فيه ولما ذهب الشافعي في نعم الله الى بقاء العصمة جمع بين وجوب القطع
 والضمان ووجه الورود على الاصل المذكور ان الله تعالى امر بالقطع بقوله فاقطعوا
 والقطع اسم خاص موضع لفعل معلوم وهو كلابانه وذال انبي عن بطلان العصمة فالقول
 به لا يكون عملا بالخاص بل يكون زياده عليه بالراي او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام
 لا غرم على سارق بعد ما قطع عنه فاجاب المصنف رحمه الله عنه باننا ما بطلنا العصمة
 بالقطع وانما ابطلناها باثباته خاص لم يفرقون به وهو قوله تعالى جزاء وسأنة
 من وجهين الاول ان الجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى
 بمقابل فعل العبد لانه المجازي على الاطلاق فهو دال على ان القطع خالص حقا لله تعالى
 ولهذا لم يراع فيه المماثلة كما روي في حقوق العباد ما لا كان وعقوبة ولا يسوق
 الا حاكم الشرع ولا سقط بعفو المالك ومن ضروره كون القطع حقا لله تعالى
 على الخلوصل ننقل عصمة المال اليه هي محل الجنابة من العبد اليه تعالى عند فعل السرقه حتى
 يقع الجنابة على حقه تعالى لسحق الجزاء من الله تعالى والعصمة والحق في تحول الله تعالى
 لم يبق للعبد حق والحق بما لا فقه له كالعصمة للمسلم اذا تخير وتعبان اخير من
 من كاولي لما كان القطع حقا لله تعالى فلا بد ان يكون الجنابة واقعة على حقه تعالى لكن الجنابة
 لم يرد الا على عصمة المال فلو لم ينقل الى الله تعالى لا يكون الجنابة واقعة على حقه تعالى
 لانقال القول بالانتقال يستلزم القول بامتناع القطع كما في سرقه الحر لا بالقول
 لام ذلك القياس مع الفارق اذا امتناع القطع في الحر لا شفاً شرطه وهو كونه المسروق
 معصوما حقا للعبد قبل السرقه ولهذا لا يقطع في سرقه صبيد الحرم وحشيشه وان كان
 معصوما لله تعالى بخلاف ما خرج في ان الجزاء لغة ينفي عن الكمال لانه من جزي بالياء يعني
 فضي والقضا هو الحكم والاعام فكون همة منقلبه عن الياء لوقوعها بعد الف

موضوع له وهو الباء فلا تنفك عنه والابتغاء لفظ خاص لموضوع لمعنى معلوم وهو الطلب
والطلب تحقيق دون الاحتمال والمنفعة بالعقد الصحيح بل يكون ابطالا له بالمرأى لقوله تعالى
غير مسافحين مفضي لانه ان لا سفك المال عن الابتغاء فالقول ببراخي وجوب المال عن
الابتغاء الى زمان الوطى لا يكون عملا بهذا الخاص البقيد بالصحة احراز عن العقد القابل
اذ تراخي فيه المهر الى الوطى بالاجماع واعترض بان في الآية دليل على كونه مشروعا عام
وليس فيه كونه مشروعا بل مال اذا بالار لا لصاق لا للحصر هو مسكوت عنه موقوف على
الدليل واطلاق الآي الاخر وانكحوا الا ماى فانكحوا ما طاب لكم دليل على احوال ما
لما ثبت ان المطلق يجري على طلاق ولا يعمل على العقد واحتمل ان المطلق يحمل على العقد
في الحكم الواحد في الحادثة الواحد لا لانفاق كما في كفارة النكاح وهناك كذا ولهذا شرط
فيه الاشهاد مع ان النكاح كونه فكذا ان شرط المال **قوله** وكان المهر مقدرا شرعا غير
مضاف الى العبد قال علماؤنا رحمه الله المهر مقدر في الشرع بعشرة دراهم حتى لو سئل
منها بغير العشر وبالطلاق قبل الدخول يجب الخمسة قال الشافعي نعم الله غير مقدر بل يجوز ما اطلع
عليه العاقدان ويقوض لا ثبات والركب الى رايها حتى لو نفيا او سكنا عنه وما احدثا
قبل الدخول لا كشيء كما ذكرنا في مسأله المفوضة ولو يبيع اقل من عشر فلها ما يبيع وفيه الطلاق
قبل الدخول يجب نصف المسبب فالكلام في موضعين في كونه مقدرا وفي كونه مستوفيا للشارع
علماؤنا رحمه الله عليها بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم اما على الاول فلفظ الفرض
فانه خاص وضع ليخصه مخصوص هو العقد بدليل غلبه استعماله في الشرع فله كونه
سواء ازلناها وفرضناها او افرضوا اليهن فرضه وقال فرض القاضي الفقهاء
قدرها وسميت سهرام الورثة فرائض لكونها مقدرة شرعا فعلم ان المهر مقدر وما على
الان فالنقد في قوله تعالى فرضنا فانه لفظ خاص لموضوع لذات المكلم فدل ذلك على ان
صاحب الشرع هو المثلوى للنقد فدل المجموع على ان المهر مقدر شرعا ونقد شرعا
من الزاوية والنقصان والاولى تنفك لان الاية على غير مقدر بالاجماع فعلم ان
فكون الادنى مقدرا وذلك يحمل في حق المقدار فينبغي عليه ان لم يقوله لامر اقل من عشر دراهم

بالعقد الصحيح

بل يكون ابطالا له بالمرأى

اي قدرناها

مهر مقدر شرعا

ثبت

فن لم يحمل اقل المهر مقدرا شرعا وفرض اسات المهر وركه والنقد رفته الى العقد فقدر
العمل به من الحاصن واعترض عليه ما لا يمان ان الفرض خاص في العقد بل هو مشترك بين الحاي
والقطع والبيان والتقدير قال عليه السلام ان الله تعالى فرض على عباده خمس صلوات اربعها
كذا في المهر يقال فرض الفائق الثوب اي قطعته قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحله ايمانكم اي
في قول جماعة من المفسرين وفرض القاضي الفقيه اي قدرها فكون مشتركيا لا خاصا سيما انه خاص
لكن في القطع كما قال صاحب الكشاف اصل الفرض القطع فهو حقيقة منه مجاز في غيره وعلى التقدير
حمله هنا على الاجاب بقدرته وما ملكه ايمانهم وتعدته ببيع او بلا كما خسر به ايمه النفس وهذا
اعتراض قد التزمه اكثر الشارحين واجاب عنه بعضهم بما سلمنا ان المراد به الاجاب
بما ذكرته من الرجوع لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه نصير التقدير فدلنا
ما اوجبنا على الازواج من المهر وغود كك وكل معلوم مقدر فكون المهر مقدرا
عند الله وذلك يحمل في حقنا فينبغي عليه ان لم بالحدث المذكور ولنا سلمنا ان المعلوم
بمقدرا فاجب الله تعالى غير معلوم فكون مجالا مبتدئا بالحدث وانت تعلم ان
هذا الجواب تسليم الاعتراض ونقض وجه الاستدلال الاصوليين مع عدم وضوح حصول
المطلوب والجواب الصحيح ما بلغنا عن بعض المحققين ان الفرض حقيقة في التقدير
شرعا بدليل على استعماله في الشرع كما ذكرنا في وجه الاستدلال والاصل في
الاستعمال اخصه واذا ذلك ثبت انه مجاز في المعنى الناقصة لان اللفظ اذا دار بين
شتر اك والمجاز فالحمل على المجاز اولى كما بقدر في موضوع وقوله وما ملكه ايمانهم معناه
والله اعلم وما فرضنا عليهم فاما ملكه ايمانهم لان الواو وعزله كبرير العامل فحوز ان يكون
الفرض هنا بمعنى الاجاب في معنى التقدير كما في قوله تعالى الم ان الله سبحانه في السموات
ومن في الارض لقوله وكثير من الناس فان معنى السجود المذكور الخضوع وتقدر السجود في
وكثير من الناس بمعنى وضع الجبهة وهذا حقه وذاك مجاز واما تعدته ببيع فلفظ
بمعنى الاجاب في حق التقدير فقط ويمكن ان يقال ايضا لا منافاه بين كون اللفظ
مشتركا وخاصا في احد المعنيين لان تمايز الاقسام المذكورة للكلمات ليس بحسب الذات

وغيره ولا فلفظ الدين الذي

بل بحسب كثرة الاعتبارات والحيثيات فلا تتألفان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع احد
 لافراد يعنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعاً واحداً لافراد الجوز
 الجارة ومترك من حيث انه وضع وضعاً كثيراً للعين الجارة والباخرة والشمس الذهب
 وعنى ذلك وقد تتألفان كالوضع الكثير والوضع الواحد فاللفظ الواحد لا يكون خاصاً ومما
 باعتبار الحيلتين لان الحيلتين متناهيتان كذا صح به المحققون من المتأخرين في ذالم
 يتحقق الثاني في بن الوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد يعنى واحد لا يحقق الثاني
 في بن الوضع الكثير ووضع واحد يعنى واحد فجاز ان يكون اللفظ مشتركاً بين المعاني باعتبار
 تعدد الوضع وخاصة في الشريعة وقد ترجح بغيره الاستعمال في ذلك **قول** عملاً
 بقوله تعالى اخم لفظاً ونشر مرتب على المسائل الست المذكورة قبله **قول** ومنه الامر
 اي من الخاص ولا مراعاة ان اعتبار اللفظ والاسم وهو امر واحد وهو الذي عرّفه المصنف
 بعمد الله واعتبار المسمى وهو الصيغة فكل من الاعتبارين يكون الامر من قبيل الخاص لان اللفظ
 خاص وضع يعنى مخصوص وكذا صيغته فافهم **قول** وهو قول الفاعل لغيره على سبيل
 الاستعلاء افعل فل المراد من القول معناه المصدري لا المقول بدليل صاحب الكشاف
 الامر بطلب المفعول من هو دونك وبعته عليه وقول صاحب المفاتيح الامر بعبارة عن شتم
 نحو لينزل انزل ونزل على سبيل الاستعلاء والآولي ان قال المراد منه المقول من
 المجازات الشاعرية يستعمل لفظ المصدر بمعنى المفعول لان كون الامر من قبيل
 الخاص يدل على كون المراد منه اللفظ كون الخاص لفظاً وهو المناسب لبعض من الآراء
 لان لسفاده الاحكام من الالفاظ فعرفه بالصيغة اوي وقد صحح الامام شمس الدين رحمه الله
 بان عند الفقهاء لفظ الامر بعبارة عن كمال افعل فلا وجه للاستدلال على خلافه بقول اهل
 العربية فقوله قول لفاعل يخرج الفعل والاشارة فيه لا تكون افعاله عليه لم توجه لعدم
 كونه املاً وقوله لغيره يخرج قوله لنفسه فانه ليس بامرو قوله على سبيل الاستعلاء
 صحيح الدعاء والا لكان قوله افعل يخرج قول الفاعل لغيره على سبيل الاستعلاء
 اوجبت عليك ان تفعل كذا او اطلب منك ان تفعل كذا والله اعلم ان المصنف رحمه الله

وهو صاحب الكشاف في قوله

قوله تعالى اخم لفظاً ونشر مرتب على المسائل الست المذكورة قبله

اعتر الاستعلاء في الامر وفي اختلاف من العلماء فقال اكثر المصوليين من السنة ابو
 البرقي من المعتمد وصاحب المفاتيح من اهل العربية ان المعتمد في الامر هو الاستعلاء وقال اكثر
 المعتزلة هو العلو وهو المذهب صاحب الكشاف حتى قال فيه حقيقة الامر نحو حقيقة الطاعة في انها
 لا يكون لمن فوقك تبعهم صاحب المنيح حيث قال كما هو قول القائل لمن دونه افعل وقال
 القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحزمي كل واحد منهما ليس بمعتبر في حق ان قول القائل لغيره
 افعل يسمى في العرف امراً ما لم يبلغ القائل في التواضع ونسبته اليه كما شعري ايضا شمس
 كايه بعمد الله لم يوطد عدم علو رتبة المأمور حيث قال اذا خاطب الرجل امرأته من هو مثله او دونه فهو امر
 واذا خاطبها من هو فوقه لا يكون امراً والمصنف رحمه الله اخار المذهب الاول فذكر الاستعلاء
 في التعريف **واعترض** عليه بوجه الاول ان هذا التعريف مناسب لقول المعنوية لانهم لما اكدوا
 الكلام النفس لزمهم ان يحدوا بالكلام اللفظي والامر في الحقيقة عندنا هو المعنى القائم في النفس
 فكون لفظ افعل الآلة الامر لا حقيقة الامر كما انه غير مطروح لصدق على كل امر مستعمل
 في المعاني المجازة كالتهديد والبعث والسخر وغيرها الثالث ان غير منعكس لم يخرج
 الاوامر غير افعل من العربية وغير الرابع قول القائل لغيره افعل من غير الاستعلاء
 بليغاً او حكايه عن الامر المستعمل امر مع عدم صدق الحد عليه **اجواب** عن الاول ان المراد
 تعريف كلام المصطلح من الاصوليين وهو القول بالمخصوص لا الكلام النفس لان غيرهم
 يتعلق به لا استنباط الاحكام منه ولهذا جعلوا في اقسام الخاص الذي هو لفظ وعن الثاني
 ان المراد بقول القائل الخ كل قول يدل على طلب الفعل بنفسه سواء كان عربياً او غيراً لا يصح
 المخصوصه فصدق على كل صنع كذا وامر الدال على الطلب ولا يصدق على التهديد لعدم
 دلالة على الطلب وغيره لكن يرد عليه الصيغة المستعملة في الذب الا ان قال المراد به
 كمال الطلب وهو في الوجوب واحاط عنه بعض المحققين بان المراد هذه الصيغة
 مرادها معناها الحقيقية وعن الرابع بان المبلغ والمحاكي سفران فلا يكون قولها
 بل قول كلاً من الامر المستعمل فصدق عليه التعريف **قول** ومختص مراده بصيغته لازمه
 اعلم ان لا خصوصاً قد يكون من الحائزين بان يكون المعنى مختصاً باللفظ واللفظ بالمعنى

وهو قول صاحب الكشاف في قوله

كاللفاظ المتباعدة وقد يكون من جانب واحد بان يكون المعنى اللفظ مختصا بالمعنى فحقا
 باللفظ فقط كالاعلام المنفردة وبعض الالفاظ المشتركة او بالعكس كالالفاظ المتراصة
 ولما كان اختصاص لفظ الامر بمعناه من قبل الاول اشار الى اختصاص المعنى باللفظ
 وكفى مراده بصنعه الى العكس بقوله لازم اي يخص هو المراد بالامر وهو الوجوب
 بصنعه مختصة بذلك المراد فحصل لكنا الردي على من زعم ان الفعل موجب بالاول على من
 زعم من الواقع انه مشترك فلا يكون قوله لازم ما كذا كما توهم ثم صرح بنفي المذهب
 الاول بقوله على الاول بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وينفي انك اثبات عكسه
 بقوله وموجب الوجوب لا النذب والاباحة والتوقف الى آخره وتحرير المبحث
 في الاول ان الاراع ان لفظ الامر يعنى طلب الفعل من الغير استعمالا جديدا في القول
 المخصوص انما النزاع في انه هل يطلق هذا المعنى على الفعل بطريق الحقيقة ام لا
 وان الفعل هل هو موجب ام لا فذهب الجمهور الى انفاها خلافا لبعض اصحاب ما لكر
 والشافعي فصار الخلاف في مقامين ان الفعل امرام لا وانه موجب لا والحق
 التلازم بين ام روين لا محاب بنب المتبنت كلامها باثبات لاخر ونفي الكا
 كلا منها نفي لاخر فعلى هذا بنى الخلاف في ان افعال النبي عليه السلام التي ليس
 مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب لا اختصاصا من قبل التجدد والنفخ ولا بيان
 بحمل مثل قطع يد السارق من الكوع ولا معلوم الصفة من الوجوب والنذب والاباحة
 هل هي موجبة ام لا فنفاه الجمهور وانما البعض لمذكور واستدل المصنف رحمه الله
 على مذهب الجمهور بقوله للمعنى عن الوصال وخلع النعال ونفرد به ان النبي عليه السلام
 لما واصل في الصوم وواصل اصحابه ايضا انكر عليهم حيث قال المست كاحكم الى
 ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فدل ان فعله غير موجب والاصح الا انكاره وايضا
 لما خلع عليه السلام نعليه في الصلوة وخلع الكس نعالهم فقال منكرا عليهم بعد الفراغ
 ما لكم خلعتن نعالكم قالوا لاننا رايناك قد خلعت نعليك فقال ان جبريل عليه السلام اخبرني
 ان فيهما اذى فلو كان الفعل امرا لما انكر المواقف عليهم واعترض عليه اول ما ان

الامر بالامر
 كذا في المتن
 كذا في المتن

الامر بالامر
 كذا في المتن
 كذا في المتن

الامر بالامر
 كذا في المتن

الامر بالامر
 كذا في المتن

ما كان للمعاصرة لذا تها بل كون كذا اول مخصوصا به عليه السلام وفيه انكار لا امر زائد
 على الاتباع وكيف يجوز الانكار على نكاح واما سببه واجبه لقوله تعالى واسمعوا واثابنا
 بان هذا الدليل مشترك بل لازم لانه لو لم يكن الفعل موجبا لما فهمت الصحابة وجوبك اتباع
 ولما اتبعوا في خلع النعال مع ان فيه ترك السند ولا نكر عليه السلام جوابهم بقوله خلعتن
 عن السؤال عن سبب الخلع ولم ينكر بل بنى العلم الخاصه وثالثا بانه لو صح هذا البيان لما جاز
 الاثنان بفعل النبي عليه السلام وهو خلاف المذهب يمكن ان يجاب عن الاول بان كذا انكار
 لو كان لخصوص او علمه لما بقوله وجه لعدم علمهم بالخصوص والعلم وقت اتباع وكان ينبغي
 ان بين الخصوص والعلم فقط فدل ان كذا ريف المتابعة وعن كذا ما لان المتابعة
 بينه على فهم الوجوب لم لا يجوز ان يكون مبني على فهم النذب لا عقادهم ان فعله عليه السلام
 قربة ولبس سلما ذك فلانهم فهم من الفعل بل من قوله عليه السلام صلوا كما رايتوني في صل
 كما سجدوا ثم انه عليه السلام لم ينكر عليهم كفي ان قوله ما لكم خلعتن او لم خلعتن انكاره كذا فدل
 كمن المنع لا خير غير وارد عليهم تعرف بالامل واحسب عن ثالث بان الانكار لظنهم
 ان الخلع من هيئات الصلوة وكون صوته الوصال منسوخا عما قاله الانكار لخصوص المورد
 لا للموافقة المندوبة وفيه اشكال لعدم دلالة الانكار على المدعى فلا يتم كذا سند لال
قوله والوجوب المستند الى ما فرغ من كذا سند لال على مذهب الجمهور اشار الى اجواب
 عن تمسك المخالف بقوله عليه السلام صلوا كما رايتوني اي صلوا حتى تسفل عن اربع صلوات
 يوم الخندق ففضاها مرتبه فقال لانهم ان الوجوب لفعل بل بهذا الامر وهو قوله عليه السلام
 صلوا ولو كان الفعل موجبا لما اجمع اليه فاد هذا الامر بعد الفعل الى على لزوم
 الصفة حيث اريد الوجوب فلهذا الحج عليهم لا لهم **قوله** وسيم الفعل به لانه سببه
 جواب عن احتجاجهم بقوله تعالى وما امر فرعون برشيده اذ الرشيد بوصف الفعل
 لا القول وقوله تعالى انجيهم من امر الله اي فعله وكذا اصل في الاستعمال الحقيقي يعني
 سلما ان كذا مستعمل في الفعل لكنه مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب اذ لا
 سبب الفعل ولا شكر استعماله فيه مجازا فان **قوله** المسبب هو وجوب الفعل لا نفسه على انه

الامر بالامر
 كذا في المتن
 كذا في المتن

الامر بالامر
 كذا في المتن

قد يطلق على فعل لا وجوب فيه **حجب** بان الوجوب سبب الوجوه فيكون كالمسبب للفعل
واطلاقة على فعل لا وجوب فيه كوزان يكون من قبل اطلاق المقيد على المطلق فيكون
مجازا بمنزلة من والدليل على كونه مجازا انه اذا دار اللفظ بين ان يكون مشتركا وجازا
فالعمل على المجاز اولى اذ لا يصل عدم الاشتراك على انه كوزان يكون المراد من كالمسبب
في كآتيان القول يدل عليه قوله تعالى فابتعوا امر فرعون اى اطاعوه والرسد الضوا
والقول بوصف به حقيقة وايضا كوزان يكون من قبل وصف الشيء بوصف صاحبه
وذهب شمس الدين رحمه الله الى انه من قبل المصدر بمعنى المفعول فيكون الفعل امرا
بمعنى المأمور به كقولهم ضربك كالمير في هذا الغاية بان يجوز تانيها عن الفعل المأمور
به مطلق الفعل قلب لا حاجة هنا الى هذا الجوز لانه ارادة الفعل المأمور به
هنا بقرينه فابتعوا اذ كوزان يكون المراد اساع فعله المأمور به وفيه الرشد
عنه وقد قال العلامة لا اتصال الصوري لان كالمير يكون بالفعل لا سفل عنه
قوله وموجبه الوجوب الى الخزع لما فرغ عن خصوص المعنى بالصيغة شرع
في خصوص الصيغة بالمعنى واختلف عبارات كاصوليين في فصيل حقيقة الوجوب
والمشهور موجبه الوجوب اى كآثر التآب به والتوفيق بينهما ان المراد بالوجوب
في كالمير كآثاره وان وجوب الفعل ان كان اثر حقيقة الا انه لما كان مفهوما
من كالمير وخرضا منه نزل منزله المعنى الحقيقي ففصل حقيقة الوجوب **حجب** المذهب
في هذه المسئلة احد عشر لان صيغة كالمير مستوفى في ثمانية عشر معني على ما هو المشهور المذكور
في اكثر الكتب الذي وقع الخلاف في كونها حقيقة في اربعة كآثاره والندب
والاباحة والتهديد والمذهب اما كآثاره اولا فيل كالمير المذهب خمسة لان كآثاره
اما بين كآثاره المذكور اوالثلاثة غير التهديد والاشن غير التهديد والاباحة
وعلى كل تقدير فاشتراك اللفظ او معنوي لكن المعنوي بين كآثاره
غير متصور لعدم الجامع بين التهديد وغيره فنحصل خمسة اشتراك اللفظ بين كآثاره
وهو مذهب الشرح وبعض الشرح وروا عن كآثاره واللفظ بين الثلاثة

وهو مذهب البعض كآثاره اللفظ بين كآثاره وهو مذهب الشرح عن الشافعي وكآثاره
المعنوي بين الثلاثة يعني كآثاره الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى عن الشيعة كآثاره المعنوي
بين كآثاره يعني الطلب الشامل لهما وهو مذهب البعض وعلى كآثاره اما ان يعنى المعنى
الواحد او لا يعنى ولا يدري انها حقيقة في الوجوب فقط او في الندب وفيها معا
بالاشتراك كآثاره كآثاره كآثاره والاباحة والاشن الى نعمهم الله واولا اما ان يعنى الوجوب
او الندب او كآثاره فالاول مذهب الجمهور سواء وره الامر قبل الخطر او بعده وكآثاره
مذهب الشافعي رحمه الله في احد قوله عام المعتزلة والثالث مذهب بعض المالكية وعند
بعض الشافعية قبل الخطر للوجوب وبعده للاباحة والمصنف رحمه الله اشار الى نفى
جميع المذاهب عن مذهب الجمهور بقوله لا الندب كآثاره والتوقف سواء كان بعد
الخطر او قبله ثم الوجوب اما ان يعنى في حق العمل فقط او في حق العلم ايضا وكآثاره
مذهب كآثاره الى منصور ومتابعه من مشايخ سلفهم الله وكآثاره العامة فكل احد
عشر مذهبها **قوله** لا سفل الخطر الى استدلال على مذهب المختار وبنا ان الله تعالى
دفع اليك اللعنة على ترك السجدة المأمور به بقوله اسجدوا وهو دليل الوجوب الا
كان لا يلبس ان يقول ما او جئني السجدة لا يقال المدعى كونه حقيقة في الوجوب
ومخضابه والدليل لا يدل لا على استعمال كالمير للوجوب ولا راع فيه المطلوب غير لازم
واللازمه غير مطلوب لانا نقول استعمال كالمير المطلق لا يجاب دليل كونه حقيقة
فيه اذ لا يصل في استعماله حقيقة بل على قوله اذ امرتك مطلقا دون ان هو لا ذامرك
امر الزام فالمطلوب حاصل وكذا قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
ورسوله امرا ان يكون لهم الخير من امرهم نفى كآثاره عن المأمور امتثال اوامر الله
ورسوله فعلم ان موجبه الوجوب اذ الندب كآثاره لا نفيا نه فمكن بطريق قول
المصنف في وجه كآثاره لال بالاشن لكن كآثاره السانية في الموافقة لقرين الكسوف
وكذا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان يدعوا الى ما قلنا ان الله تعالى
هددهم وخوفهم وحذرهم من اصابه الفسنة الدنيا او العذاب كآثاره في كآثاره

سبب مخالفتهم امر على ما يقتضيه حكم بالوصف المشعر بالعليه ولا ينبغي له الا اذا كان المأمور
واجبا اذ لا عقاب في تركه غير الواجب وهذا معنى قوله واحقاق الوعيد لتاركه واعتبر
عليه بوجوه الاول ان هذا مصادره على المطلوب لانه انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحدز
بقوله فلحذر وهو عن المدعى الثاني انما يتم انصافا على تقدير كون امره عاما وهو ممنوع
بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الامور للوجوب الثالث انما يتم ان مخالفه كما امر ترك
الماء مور لم لا يجوز ان يكون عدم اعتقاد حقيقة الماء مورا وحمل على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب
او النذب مثلا فحمل على غير واجب عن الاول بان اسفاده الوجوب من قوله تعالى
فلحذر مما لا يمكن انكارها اذ لا خلاف ان كما مرستعمل في الوجوب اذا قامت عليه
قرينة والمقام يدل عليه فلا معنى هنا للنذب وكما باحه بل الحدز واجبه عن اصابة المكروه
عقلا على ان كما مر هنا للتهديد على مخالفه كما مر ولا تهدد على ترك غير الواجب فتم المطلوب
وعن الثاني بان المطلوب حاصل على تقدير كونه مطلقا اذ المدعى ان كما مر المطلق للوجوب
ولا راع في انه قد يكون لعدم محازا معونة القرآن وهذا الجواب مبني على عدم الفرق
بين مطلق كما مر وكما مر المطلق والفرق واضح فان الاول عيان عما صدق عليه كما مر
والثاني عن كما مر الخالي عن القرينة ومنهما بون بعدد وعن الثالث بان مخالفه كما مر
بما ترك الماء مورا كما ان موافقه الاثنان به لانه هو المتبادر الى الفهم قال خالفني فلان
اذا اعرض عنه وتركه ولهذا اعداه بعين ضمنا لمعني كاعراض فسوق كانه يحذر المؤمنين
الذين يخالفون ومعرضون عن امر الله ورسوله ولا ياتون بالماء مورا بدلالة السبب
والساق والبراعلم **قوله** وكذا دلاله كاجماع والمعقول بدلان عليه اي
الاجماع المنعقد في صوره اخرى يدل على ثبوت المطلوب هنا بانه ان العقلاء اجمعوا
على ان كل من حاول لطلب فضل على اكد الوجوه لا حد لفظا موضوعا لا طارعا له الا
لفظ الامراف استعمالهم في طلب الفعل على هذا الوجه دليل على انه للوجوب كما في مثله
ولوع الكلب فان كاجماع على نجاسة لانه يدل على نجاسة الماء فنهنا لمنه امور منشاء
كاجماع وكاجماع ودلالته وقيل دلاله الاجماع ان كانه اجتمعت على وجوب طاعة الله

هذا هو الوجه في وجوب طاعة الله

ورسوله ولا شك ان ذلك في الامراتان المامورة فحق عند وجهه كما مر الا ان يقوم لل
على غير وقال العلامة صاحب التحقيق بعم الله واما كاجماع فلان كما مر في كل عصر لم يزل كانوا
يرجعون في اجاب العبادات وغيرها الى كوامر واستدلال مطلق الصوره المحررة عن
القران على الوجوب كما استدلال بوجوبه على وجوب الركوع على اهل الرد
بقوله تعالى واتوا الزكوة وفيه اشكال لان هذا كما ليس مطلق اذ قرينه الوجوب
قائه وهو قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الآله والحواب بان تمسك اية بكر
رضي الله عنه بظاهر كما مر من غير نظر الى القرينة غير تام على ما لا يخفى ولا نزول لابان
حاصل كاشكال يرجع الى المناقشة في المثال وهي ليست من داب المحصلين وقد اورد
على امثله اخرى ايضا واما دلاله المعقول فهي على ثلثة اوجه احدها ان تصاريف
الافعال الفاظ موضوعه لمعان مخصوصه كسائر العبارات من كاسماء والحروف وكما مر
احد تصاريفها وكما ان المايض والمنقبيل ذاك انما على وجه الصدق يقتضيه وجود الفعل
لا مح فكذا كما مر يقتضيه وجود المامورة وليس ذلك الا بالوجوب اذ هو مقتضى الوجوه
وفيما يعرف بالماجل وانها ان السداد اقال لعبه افضل كذا اولم بفعل حسن
دنه وعد عاصيا والحق العقاب فلو لا ان كما مر للوجوب لما كان كذلك وثالثها
ان كما مر موضوع لطلب المامورة لغه مثبت الكمال منه لانه هو كاصل في كل شيء ولا يفتور
في الصيغة وولاه المسكلم الا اذا قامت القرينة على خلافه ثم كاد له المقنضه للوجوب
قائه في الما لهن قبل الخطر وبعد فلا وجه لقوله الفارق **قوله** واذا اريد به
الاباحه او النذب الى اخره فلهذا الخلاف ليس في صيغة كما مر كما زعم فان من قال
بان صيغة كما مر حقيقة في الوجوب غير مشتركة بينه وبين النذب كلف يقول بانها حقيقة
في النذب بل الخلاف في لفظ كما مر وان صغته اذا اريد بها الاباحه كما في قوله تعالى
وكلوا واشربوا والنذب كقوله تعالى فما يتوهم هل يطلق عليه اسم كما مر حقيقة فنهام
من قال انه حقيقة حتى ان المباح والمندوب مامورة والله مال كمام في كاسلام
وذهب الكرخي والخصاص الى انه محاز وهو مذهب كمام الى حقيقة اصحابه بعم الله واختيار

دسب ان ان وجه الفعل ليس في المثال نص في الفعل الما لفظ في
وضعه وانما هو في المثال نص في الفعل الما لفظ في
لم يستطع في وضعها ان لا يستعمل في المثال نص في الفعل الما لفظ في
ان وجهه في موضعها ان لا يستعمل في المثال نص في الفعل الما لفظ في
من ذلك ان يكون في المثال نص في الفعل الما لفظ في
انما هو عاصيا لكونها اخبارا عن وجوب طاعة الله

شمر كلاً به وغيره وجه كلاً لان المباح والمندوب بعض الواجب وهو ما يجوز فعله ^و ^{ثبات}
عليه وتعاقب على تركه فكون الجائر فعلاً مطلقاً وهو مفهوم المباح والجائر فعل
المتتابع عليه وهو مفهوم المندوب جرتى الواجب لا شك ان الكل اذا كان مأموراً به
كان الجزء ايضا مأموراً به اذا الجزء قاصر عن الكل لا مغايرة بناء على نفس الغير
بصح كما فكك كما عرف في مسئلة الصفات وجهه لا خسران اسم الحقيقة لا يجوز نفيه عن
مساها لكن لا مر في عن الذب حتى يجوز ان يقال ما امرت بصلوم الفصح ولا يجوز ان
يقال ما امرت بالصلوات الخمس وصح النبي من امارات الحار وهذا الدليل كحق
ما قيل ان الخلاف في لفظ الامر لا في صفة ذي القدر ^{الآ} لا ينتج المطلوب لان غاية
ما في الباب ان اذا اريد من صل مثلاً الذب لا يطلع عليه لفظ كما مر حقيقه فمن اين يلزم
ان لا يكون صل حقيقه في الذب لم لا يجوز ان يكون حقيقه فيه ولا يكون امراً بالحقيقه ^{حقيقه}
الا اذا اريد الوجوب الجواب عن كلاً ان معنى الذب لتواب على الفعل وعدم
العقاب على الترك ومعنى كلاً باح التحريم الفعل والترك ومعنى الوجوب التواب
على الفعل والعقاب على الترك فلا يجمع الوجوب مع ما بل بنا فيها وغايرها البته
فكون مجازاً فيها وقد قال في نضره كلاً ان المندوب طاعة اجماع والطاعة فعل
المأمور به فالمندوب بفعل المأمور به لكن هذا لا ينتج على قدر كليات الكبرى وهي متنوعة
وقال ايضا صح ان حال ان كلاً والشرب مأمور به بقوله تعالى وكلموا واشربوا
مع انه اريد بهما الا باح قلنا ان اريد بهما الزيادة على ما حصل به قوام البدن فهو عن
المنازع فيه وان اريد بهما ما حصل به قوام البدن فالامر للوجوب فلا يصح دليلاً
فاصل ردياً كلاً ان الله عليه السلام نفي كلاً بالسواك في قوله لولا ان اشق على
امتي لامرهم بالسواك مع انه مندوب بطلب المراد لامرهم امر اجازي لا يلزم من
عدم كونه مأموراً به ما من كلاً جاب عدم كونه مأموراً به مطلقاً فلا يرد فان قلنا
في الحديث مطلق والتقييد خلاف الاصل فلو قد قام القرينة عليه وهي المسئلة لاخصاً
ما من كلاً جاب **قوله** ولا يقض التكرار ولا احتمله اختلف العلماء في ان كلاً هو واجب

العموم والتكرار او لا واجب كلاً فعلاً واحداً والفرق بين العموم والتكرار بحسب المفهوم
فان معنى العموم في كلاً مرشول الفعل افراداً منه وادناه لئله والتكرار وقوع الفعل بعد
اخرى واقله بفعلين في زمانين فالجمعية معتبر في معنى العموم دون المفرق والمفرق معتبر
في معنى التكرار دون الجمعية فاما جفعا ونفياً فان حسب الارادة وان افترقا بحسب الوجه في مثل
طلعت نفسك لجواز ان يقصد امراً واحداً دون كلاً فبينها غاير بحسب المفهوم والصدق والموجه
لقول من قال انها تلازمان هنا لكن بعض المحققين ذكر هنا ان التكرار في مثل صلوا وصوموا
باعتبار ارتفاع الفعل مرات وذلك لا يكون الا باقاع افعال مماثلة في اوقات متعددة
فالعموم فيه ليس باعتبار افعال في بعض تلك اوقات اذ لا قائل بان كلاً مر بوجوب افعال في اوقات
وافعالا في بعضها بل لا يكون الا بحسب كلاً افعال في تلك اوقات فمرجه التكرار فعلم ان عامه
او امر الشئ مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا اقتصر اكثر الاصولين على ذكر التكرار
في هذا البحث وصاحب التذوي نعم الله ضم اليه العموم ايضا نظراً الى غاير المفهومين وصح
افتراقهما في الجملة وكاوي ان نفس التكرار والعموم هنا بالعدد المحض لا بسجي من عدم جواربه
انقاع الشئتين جملة في قوله طلعت نفسك مع عدم صدق العموم والتكرار بالفرن المذكورين
ثم قل لا خلاف في ان كلاً مر بالمقتد بقدره العموم والتكرار واخصيص يفيد ذلك واما الخلاف
في كلاً المطلق وهذا ليس شئ لان مطلق كلاً مر لا يحمل التكرار سواء وجد منه قريبه التكرار او لا
لكن القرينة بان نفس لوجبه لا نفس محتمله كاسجي ثم المشهور في هذه المسئلة اربعة مذاهب
الاول ان كلاً مر بوجوب التكرار من العمر وهو مذهب المزني والى اسحق وسفرايين وغيرهما
والثاني انه لا يوجب حمل على روى هذا عن ابي في نعم الله والفرق بينهما ان الموجب يثبت
من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها والثالث انه اذا كان معلقاً بشرط كان في قوله تعالى
وان كنتم جنباً فاطهروا او مقيداً بوصف كان في قوله تعالى والساكن والساكنة فاقطعوا
يوجب التكرار فيمكن ذلك سكر ما علق به وهو مذهب بعض مشايخنا وبعض الشافعية
من قال باحتمال التكرار فان قلنا لم يحمل التكرار في ذاته عند ذلك البعض كلف محتمل
عند التعليق اذ لا اثر له في اباب ما لا يحتمل اللفظ فلف التقييد بما يكون صاراً عن مفهوم

الاطلاق ومغير الموجه لا يرى ان لا نشاء يقضي الثبوت في الحال واذا قرن بالشرط
لا يقضي لا عند حصول الشرط ولا عند محتمل الصدق والكذب واقران الشرط به زل احتمال
والرابع انه لا يوجب التكرار ولا احتمله وان كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف وهو مذهب
جمهور العلماء الخنفية وذكر بعض الشارحين فيها مذهبين آخرين احدهما ان المأمور به كان
فعلا لا غايه يمكن ايقاعه في جميع المدة يلزم الاثنان به في جميعها والا فيلزم الاقل
وهذا محكي عن عيسى بن امان رحمه الله وثانها ان حكم التوقف في تفسير وجهين احدهما ان يكون
متمما بين التكرار والمره فتوقف اعماله في احدهما على قرينه والآخر انه موضوع لاحدهما
على الثمن ولكن لا تعرف فتوقف جهلنا بالواقع ودلائل المذاهب كلها مذكون في
الشروح اعرضنا عنها مخافة التطويل والمصنف رحمه الله في المذاهب كلها بقوله ولا يقتض
التكرار ولا احتمله سواء كان معلقا بالشرط او مخصوصا بالوصف او لم يكن وبثني المذهب
المختار بقوله لكنه غيا وجهه يدفع به ما يورده عليه وهو انه لو لم يكن محتملا للتكرار لما صح
فيه التثنية في قوله طلع نفسك كما لا يجوز فيه التثنية عندكم لانه عدد وحاصله انه دال
على المصدر الذي هو اسم جنس لما سيجي وهو وقع على كادني للسفن به ويحتمل كل جنس ايضا
لكن لا يكون عددا بل يكون فردا احكاما سببين **قوله** حتى اذا قال لها الخ او رد مثالا
لتوضيح المذهب وهو ما اذا قال لامرأته طلي نفسك مفعولا اليها طلاقا حتى يقتصر على المجلس
ويشعر الرجوع عنه لضمته بمعنى الممن فالامر ينصرف الى التثنية عند القائلين بالتكرار
حيث جاز لها ان تطلق نفسها لتناجمله او متفرقة وواحدة وثنتين لكون التثنية متضمنة
لها فقل هذا اذا لم ينو ساقطاهر ما اذا نوى واحد او اثنتين ينبغي ان يقتصر
على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد منع عنه بالدليل والبرهان دليل
قلنا ان اراد المنع عنه ديانا فلم وان اراد قضاء فتشوع لان التمسوع المنع انما يصح عند علم
منع آخره وفما فيه كخفف وحد ذلك فلا يصدق قضاء في صرف اللفظ عن موجه الى محمله
للخفف وعند الشافعي هو الله سبحانه في التثنية والتثنية لا يثبت احدهما دون التثنية فيقع
الواحد عند عدمها وعندنا ينصرف الى الواحد ان لم ينو شيئا او نوى واحدا وثن

وهو قوله طلع نفسك

ويصح فيه التثنية لا التثنية الا ان يكون المراد منه التثنية فان قلت هذا المثال
لا يطابق المسئلة فانها في امر الواجب ولا وجوب في المثال قلت الخلاف كما وقع في امر الواجب
وقع ايضا في امر لا باحتمل به ذلك عموم كادله المذكور في الكتب وانما حصل المخرج و
المسئل بامر لا باحتمل لان المعاصر من العموم والتكرار انما يظهر منه حرج خارج التثنية
على القول الاول فهو تعميم من غير تكرار بخلاف امر الواجب فان العموم فيه ليس الا
بالتكرار كما مر وايضا يصور التكرار في التثنية والمتبني انما يكون في امر لا باحتمل واما
امر الواجب فكل ان مدله **قوله** لان صيغة الامر مختصرا اخي شروع في دليل
المذهب المختار يعني ان لفظ الامر مختص من طلب الفعل بمصدر ذلك كما مر فان لم يقع مثلا مفعلا
الطلب منك السعة او سقيا فالمصدر الذي يفهمه كما مر سواء كان موقفا او منكرا صيغة
فكون اسما لهذه الحقيقة بقيد الفردية اذ يعني التوحد مراعي في الفاظ الواحد والواحد
شأنه التعدد فلا يمكن اجتماعهما فلا يكون موجبا له ولا محتملا اذ ادنى مراتب الاحتمال
امكان الاجتماع غير ان التوحد نوعان حقيقة وهو فردية اذ في الجنس كونه فردا حقيقة
وحكما واعتباري وهو فردية كل الجنس اذ هو فرد حكما ولهذا يعدل جنسا واحدا بالثنية
الى سائر الاجناس وان كان فيمكنه حقه كما يقال الصفات الشرعية هي الطلاق و
العناق وكذا وكذا فكون اذ في الجنس موجبا ثبت بل انه لكونه فردا من كل وجه
وما بينهما لا موجبا ولا محتملا حيث لا فردية فيه اصلا فلا يثبت وان نوى الا ان يكون
المراد منه لان ذلك ايجاز طلاقا فقل قد صحح الله العربية بان المصدر موضوع
للطبيعة الجنسية من غير اشعار بالتوحد والتعدد ولهذا قالوا لا تثنى ولا يجمع الا عند
قصد لانواع ذكره صاحب الكشاف غير ممي وصاحب المفاتيح في بحث التشكيك على لام
التعريف والجنس من حيث هو يتحقق مع الواحد تارة ومع الكثير لخرى فلا يكون
قيد الفرج به ما خوفه انه احب بانه لا يشك ان صيغة المصدر صيغة المفرد لا صيغة التثنية
والجمع وقد ثبت من قواعدهم المسوقة بينهم ان اضافته الصيغة الى معنى في تسمية لفظ
بدل على احد ذلك المعنى في مدلول ذلك اللفظ كصيغة الاستثناء وصفه التثنية وقد

استدل صاحب الكشاف بصيغة الجمع على كون مجرد اجتماع ماخوذ في معناها وكذا صاحب الفصاح
استدل بصيغة الامر على ان معنى ام وهو طلب الفعل مستعلا ماخوذ في الصيغة فلما كان المصدر
صيغة المفرد بالانفاق كان لا فله ماخوذ في معناه بالانفاق كما اشار اليه المصنف بقوله ومعنى

التوحد مراعى في الفاظ الوحدان فثبت بدلالة هذين كاجتماعهم وجهان في معنى
المصدر فلعلمنا رحمهم الله ان خارا واحدا وهم من عليه طبقات اهل العربية فلهذا هم
مخالفة غيرهم واعتراض العلامة المحقق صاحب الصلوح نعم الله في هذا المقام نفعي لمذهب

انا لانهم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقر شيء من ادوات النجوم ولا سقوط
يكون معنى كل فرد لا يجمع مجموع كافر فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلق لا

يقتضي ما احتمال لا للمعوم والتكرار سوي انه ياد انقاع كل فرد من افراد الفعل واجب بان ما ذكر
من المناقاة بين كافر والعدد يصح جوابا عن هذا المنع ففي سنده فاجاب عنه من وجوه

لاول قد قال اهل العربية من ان ذلك المفرد يعمي الكل الجموعي بدليل وصيغة نبغت اجمع
مثل الدرهم البض والدينار الصفر وقوله تعالى او الطفل الذين لم يظهروا قلنا ان منع قوله

لا يعمي مجموع الافراد كما قد علم ان المنع هو التكرار المحض الذي لا فردية فيه وهو ما بين
ايما الجنس اذناه فاردة انقاع الجميع بايقاع كل فرد ليس من التكرار المنع فيكون الحاصل

ان احتمال التكرار المنع ارادة ما هو بين كاي على ولا دني ففبي ما انه ارادة انقاع كل فرد
من افراد الفعل يكون بعيدا الثالث ان سواه مني على ما اخبر صاحب الخفيض المعنى

في دفع سؤال لنا في بين افراده كاسم وكاستغراف في السؤال ان افراد كاسم يقتضي توحد
معناه وكاستغراف تعدده والوحد والتعدد متناقضان فكيف يجمعان وانت كما

تري ان بناء هذا السؤال على اصلنا هذا فاجاب صاحب الخفيض بوجهين الاول انه مجرد كلام
عن تبدل الوحد ثم دخل اداة الاستغراف والى انه يعمي كل فرد وانت تعلم ان كونه يعمي كل فرد

لا يدفع السؤال لاجتماع الفريه وفي الوحد والكلية وفي الكثرة في معنى كاسم ففعل كاي صواب
بخارون اجواب كاول وفيه قد يجرى من عن احد معنيه يكون غير افعالونه مثل اقتران العدد

هكذا الجاب عنه بعض المحققين من المتأخرين **قوله** وما تكرر من العبادات فاسبابها لا لا لا

في قوله كاي صواب
في قوله كاي صواب
في قوله كاي صواب

جواب عما استدلت به الفاعلون بالتكرار عند تعلقه بالشرط وتعيينه بالوصف **قوله** لا استدلال
انه قد ثبت في اوامر الشرع كدور وجوب الفعل بتكرار الشرط والصفة كقوله تعالى اذا
قمتم الى الصلوة فاعسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا
اليدين والذين فاجلدوا واسألهما واجاب المصنف رحمه الله بان تكرر الاحكام
فما استدلتوا ليس باقتضاء لا من اجل تكرر السبب كالموقف للصلوة وادائها للطهارة وغيرها
فالترك رعي لا صيغ ولهذا اذا لم يعتبر العليل لم تكرر كما اذا قال اعن غانا لسواده يعنى
عبد الغلة اسود فظهر بهذا ان كاي ان لا يكرر العبادات في العبارات واعتراض بانه
لا شك ان اداء العبادات علينا كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخ
اما ان يكون التكرار مضافا الي كاسباب او الى كوامر وكا قول باطل لان وجوب كداء
لا يضاف الى السبب فعين كذا واحر عنه بان المسبب لما تكرر نفس لوجوب من المعلوم
ان نفس الوجوب يفيض الى وجوب كداء وهو لا يحقق بدون توجه الخطاب فانفس
الوجوب اليه ايضا فنكون ثبوت وجوب كداء بالخطاب وتكرره تكرر السبب اسطر
نفس الوجوب فلا حاجة الى ما جاب عنه بان المراد بالاسباب ههنا العليل لا السبب المحض
مع انه لا يطرح **قوله** وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر اي كما ان كاي يدل على
المصدر لغوه ولا يحتمل العدد كذلك اسم الفاعل يدل على المصدر لغوه مادام ما قلنا على حقيقة
ولا يحتمل كالمصدر العدد لما قلنا وانما قلنا مادام باقيا على حقيقة احترام اعن اسم
فاعل نقل عن حقيقة وجعل على مثل حارث وعبيد فانه لا يدل على المصدر وانما قلنا
لغوه احترام اعن مثل طالق في انت طالق فانه يدل على المطلق لا لغوه على اقتضاء
فلا يحتمل الفريه كاعتباري ايضا **قوله** حتى لا يراد بآية الترقه الاسرة واحل
فرع على كاي اصل المذكور مسئلة خلافه وفيه ان السارق هل يقطع اطرافه كاربعة اذا تكررت
السرقة ام لا فنحن لا نقطع بل نجيب في المرة الثالثة حتى ثوب وعند الشافعي في التريق قطع
لان المصدر لما احتمل التكرار عند حمل السارق على التكرار بقرينه الايدي وكما ضاف لكن
الحكم عند قطع اليسار في المرة الثالثة للاجماع على قطع الرجل اليسرى في المرة الثانية وعندنا

سبحر

في قوله كاي صواب

في قوله كاي صواب

وقال عليه السلام ادوا عن كل تح وبند نصف صاع من بر ولسا اء كلاما بات لا تلم اعابها
ولا اعتبار للوقت فيه فغيره من قبله عن جراح ولا يقال لا بد من قيد كقوله المرفوع وهو ان قال
الى مسحة لا تقول قيد الواجب بالامر من عنه لا عن ذكر التمسك اذ الباب بالامر وجوب
تسلم كاقوالنا في التسليم الذي هو فعل المكالم **قوله** وقضاء وهو تسليم مثل الواجب
للمثل عرفان عند المكالمين احدهما ما سدد لشيء ويقوم مقامه وقرب منه قول صاحب الحق
بع المل ما كان عوضا عن الفايء والما ما شارك في الصفات النفس وتوف منه قول الحكماء المماثلة
بالاشراك في الهم النوعية والمراد هنا هو كاول للتشمل لقضاء عثل غير معقول فسقط ما قيل انه لا بد
في التوف من قيد فهو ان قال وهو حق كما قبله في تسلي لا بد من خروج صرف دراهم الفجر ليدينه
وصرف العصر على الظهر او ظهر اليوم الى ظهر كالمسقة لست بقضاء مع ثبوت المماثلة بل المماثلة بل الظهر
اقوى من المماثلة بين الظهر والنفل لبثوتها في كاول ذاما ووصفا وفي التا ذاما لا ووصفا وذكر ان
المحقق في هذه الصور المماثلة باليحيى التا لا كاول **قوله** ويستعمل احدهما مكان كآخر لانه لا يخلو
لا خلاف بين كاولين ان كاد استعمل في معنى القضاء كونهت اذ اظهر كالمسقة القضاء يستعمل
في معنى كاد اذ اضاحي نوت قضاء الظهر الوقتي لكن الخلاف في وجه كاستعماله في كلام
العاية كالمم الى زيد وكلاما تسلم كالمم الله ان استعمال كل منهما في كآخر مجاز لوجه تسليم التا
فيها والمفهوم من كلام كالمم في كالمم هو ان استعمال كاد في القضاء مجاز وهذا يحتاج الى القرينة
واستعمال القضاء في كاد حقيقته لا يحتاج الى القرينة لان كاد لغو ينع عن شدة الرعاية وهي
معد وكلمة القضاء والقضاء عن كالحكام في كاد موجه فيهما والظاهر ان اعتبار مفهوما
اللفوان فالوجه مع التا وان اعتبر مفهوما كاصطلاحان في كاول **قوله** والقضاء
جب ما جت كاد لا يلقى كاد اء جب بامر والقضاء مثل معقول هل يجب كاد كالمسقة كالمسقة
لغيره في كالمسقة كاول وقال الغرض من الخففة اكثر ان خفة كالمسقة في كالمسقة كالمسقة
ما توفهم لان وجوب كاد لا لمر لا السبب كالمسقة ان العادة الموقفة ما عرفت في بغير وقتها اذ كالمسقة
نشأ لها الاية ذلك الوقت فلا يعرف لها مثل في وقت كالمسقة كالمسقة ان يكون الفعل أصلي
في وقت دون وقت كالمسقة كالمسقة الناول اما بالعمان او كالمسقة او كالمسقة او كالمسقة او كالمسقة

قوله لا بد من قيد كقوله المرفوع وهو ان قال الى مسحة لا تقول قيد الواجب بالامر من عنه لا عن ذكر التمسك اذ الباب بالامر وجوب تسليم كاقوالنا في التسليم الذي هو فعل المكالم

منه ان المصنف في كشف والمراد من السبب هو كالمسقة

قوله لا بد من قيد كقوله المرفوع وهو ان قال الى مسحة لا تقول قيد الواجب بالامر من عنه لا عن ذكر التمسك اذ الباب بالامر وجوب تسليم كاقوالنا في التسليم الذي هو فعل المكالم

قوله لا بد من قيد كقوله المرفوع وهو ان قال الى مسحة لا تقول قيد الواجب بالامر من عنه لا عن ذكر التمسك اذ الباب بالامر وجوب تسليم كاقوالنا في التسليم الذي هو فعل المكالم

قوله لا بد من قيد كقوله المرفوع وهو ان قال الى مسحة لا تقول قيد الواجب بالامر من عنه لا عن ذكر التمسك اذ الباب بالامر وجوب تسليم كاقوالنا في التسليم الذي هو فعل المكالم

قوله لا بد من قيد كقوله المرفوع وهو ان قال الى مسحة لا تقول قيد الواجب بالامر من عنه لا عن ذكر التمسك اذ الباب بالامر وجوب تسليم كاقوالنا في التسليم الذي هو فعل المكالم

العامة والكل شريف هذا اذا لا لا لقوله صوم يوم الجمعة على صوم يوم الخميس احد الوجه كالمسقة كالمسقة
العامة لانها في شرطه وهو معقوله المعنى في كالمسقة اذ كون الفعل قربة في وقت معين مع تساوي جميعها
عقلا لا يعقل مع ان الفزع ليس عمل الاصل اذ الاداء تتل على الفعل في كالمسقة كالمسقة كالمسقة كالمسقة
فان في القضاء يجب لا يمكن تداركه كما قال عليه السلام من فاه صوم يوم من رمضان لم يقضه ضيام الاثر
كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا لا اول فلا بد من نفس كالمسقة كالمسقة كالمسقة كالمسقة
امات معقوله بقا اصل الواجب وسقوط القيد الذي لا يتوقف عليه المقصود وهو فضل الوقت
هذا الى مثل وسأله ان كالمسقة كالمسقة كالمسقة كالمسقة كالمسقة كالمسقة كالمسقة كالمسقة
اسقاط من كالمسقة كالمسقة كالمسقة كالمسقة كالمسقة كالمسقة كالمسقة كالمسقة كالمسقة كالمسقة
فكون السقوط محض علة كما قلنا بوجوب القيمة في غيب القيمي والمثل في المثل عند العرفان رد
العين في الوقت وجب صوم صلح مثلا مع قيد الوقوع فيه وعند خروج الوقت لا يوجد من السقوط
الا العرفان عن القيد لقدرته على الفعل الذي يوجد في ضمنه اصل الصوم والصلاة فكون بقا
وجوب اصلها وسقوط وجوب القيد معقولا فوجب القضاء في الصوم والصلاة بناء على هذا
العلم لا وجوبا ابتدا اثنا متعدي وجوب القضاء بحد العلم لا بالانقض وهو المندرج في الوقت
فجب قضاءها وهو ثمة الخلاف على قدر القوت لا النفوس واما قدرنا القيد بالذي
لا يتوقف عليه المقصود احتراز عن قيد يتوقف عليها المقصود فان بقا اصل الواجب عند
سقوط هذا القيد ليس معقول لحوم عن المقصود كما في تكبير الترتيق الواجب بصفة الجهر
كونه من الشعار الموقوف على صفة الجهر اذ اقامت عن الوقت وسقطت الصفة للجهر سقط اصل
التكبير بخلاف الصلوة في الوقت المعين فان المقصود منها التقيد وهو العمل بخلاف هو النفس
او امثال كالمسقة او تقطع لله تعالى والثناء علمه وذلك لا يتوقف على الوقت المعين فاصل الواجب
هذا اذا خلا عن الوقت لا عن المقصود واما عدم صحة كاد قبل الوقت فليس يتوقف المقصود
عليه بل لا لعدم سببه وهو الوقت واما احدث الوار في قضاء الصلوة وهو قوله عليه السلام
فليصلها اذا ذكرها فذل على ان الواجب لم يسقط بخروج الوقت على ما استوارج الفهم
على تلك الصلوة الواجبة لان الصلوة يكون عيان عن عيان ما رجح انه فكون الصلوة الواجبة

قوله لا بد من قيد كقوله المرفوع وهو ان قال الى مسحة لا تقول قيد الواجب بالامر من عنه لا عن ذكر التمسك اذ الباب بالامر وجوب تسليم كاقوالنا في التسليم الذي هو فعل المكالم

قوله لا بد من قيد كقوله المرفوع وهو ان قال الى مسحة لا تقول قيد الواجب بالامر من عنه لا عن ذكر التمسك اذ الباب بالامر وجوب تسليم كاقوالنا في التسليم الذي هو فعل المكالم

قوله لا بد من قيد كقوله المرفوع وهو ان قال الى مسحة لا تقول قيد الواجب بالامر من عنه لا عن ذكر التمسك اذ الباب بالامر وجوب تسليم كاقوالنا في التسليم الذي هو فعل المكالم

بعد الوقف عن المتروكة ولا يكون ذلك الا بان لا يكون واجبا ابتداء فدل على طلب برفع الذمة لا على
وقت التذكي سبب لوجوب القضاء والا كان القضاء من الواجبات الموقفة واعترض بان ما يقع اصل
الواجب القدر عليه وسقط رعاياه القيد للوجوب ينفع ان لا يجر كما مام في صلوة العشاء اذا قضاها بالنهار
لعدم القدر على العمل في نافلة النهار وان لا يلزم قضاء المخرج لعدم القدر على النافلة على وجه الوجوب
وينفع ان كوزاد السجدة الصلاة يخرج الصلوة للقدر على اصل السجدة واجب عن الكسبي لا في
بان القدر على القضاء يحصل كون الفعل مشروعا من غير نظر في الكيفية والكمية فانه كقضاء الطهر
مع ان الفعل ليس مشروعا على صفة وهي ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة على ان لو نزل عندهما
وعند ان كان فرضا فله سببه بالنقل لعدم اختصاصه بوقت على حد وعدم كذا ان وكما قلناه
المسألة كما جزم بان السجدة لما كانت في الصلاة صارت مفعلا من افعال الصلوة وشئ منها لا تؤدى
خارجها قبل وفيه نظر لانها لا يمكن ان يكون من اركان الصلوة لكونه اند الركن اومن واجباتها
وكاويل باطل بزيادة وعي القدر كما ينفع ان يكون المؤدى بدونها لازم كعادته وليس كذلك
دل انه لم يترك مفعلا من افعال الصلوة وما كان ان يحاب عنه منع لزوم كعادته في كل واجب قال
صاحب الفقيه بقراءة الفاتحة ثم السور واجبة لكن قراءه الفاتحة واجبة لو تركها في الصلوة يوم
ماعادة الصلوة ولو ترك السور لا يؤمر والمراد بكونها مفعلا من افعال الصلوة ان لها حكم افعال
الصلوة حتى لو هففت في الصلوة بنقص وضوح كما لو هففت في السجدة الصلبة بخلاف ما اذا هففت في
خارج الصلوة وقد جاز عن سجد السجدة بوجه كفو وهو ان المراد من قولهم كل سجدة صلاته وجبت
في الصلوة لم يقض خارجها انها لم تؤخر وصارت مؤداة في الصلوة صرح به شرح الهداية صاحب معراج
الدراية ودل عليه اطلاق الاضاح وان كان في الكافة وغيره بخلافه ولهذا لم يجعل صاحب كتاب الضاح
ذلك مذهبنا بل جعله رواية عن ابي يوسف في القليل بان اياها منية ليست لغیرها لانه في هذا التأويل
لان معناه ان القضاء خارجها ما لم يكن حكما يكون مؤداة فيها هذا وفي اصل الاستدلال اشكال
وهو انه لما يقع اصل الواجب لا مراكول كان ما أتى به من ما ثبت كما مر كاول فكيف صدق عليه معرف
القضاء وهو مثل ما وجبت وحده ان الواجب لا مراكول بعبادة مقيده بقيد وقوعها في الوقت
للعان والفعل الواقع خارج الوقت مفيد بقيد آخر فهذا القيد مثل ذلك المعقود ان كان من مطلق العبادة

في كل صلاة واجبة كقراءة الفاتحة

تسليم

لان اصل العبادة غير ثابت على ما صرح به في كل ما يقع بقوله واما في اصل العبادة فالتقوى لا يحقق بعض
الوقت لكون مثله مشروعا للعبادة فالحاصل ان التقوى في اصل العبادة لا يحقق كون مثل كذا
المسألة على اصل العبادة مقدورا واذا كان المعقود مقدورا كان المطلق الموجه في ضمنه مقدورا
والله يشرفول كما مام في كل سلام هو حتم قال فان كذا كان فرضا فاذ كانت كان مضمونا وهو
فأمر على تسليم مثله حيث جعله مثلا للاداء الفايه كذا هو المعقود كاول وكذا الفايه اصل العبادة
على ما مر **قوله** وفما اذا انذر ان يعكف الجواب عما استدله القائلون بان القضاء يجب
بعض جديد وصورة المسألة اذا انذر ان يعكف شهر رمضان اي المعان لنتم الاستدلال بضم
ولم يعكف لاجل القضاء اصلا في رواية عن ابي يوسف وزوجها لله وهو رواية الحسن عن ابي
حنيفة عنهم الله وجب القضاء وكوز في رمضان لغيره على مذهب من وعي مذهبنا فيهم الله
كسب القضاء ولا كوز في رمضان لغيره ولا استدلال بها على وجهين احدهما ان قضاء كاعتكاف
لو كان واجبا بالسبب كقول الجاز قضاؤه في رمضان لغيره كما هو مذهب من في لان النذر السابق
وجب اعتكافا بصوم لم يجب الاعتكاف في رمضان لغيره لاول في ذلك بخلافه اذا كان بسبب جديد
وهو التقوى النازل منزله بغيره لانه يقضي اعتكافا مع صوم واجب الاعتكاف وهو غير
صوم رمضان وبصوم رمضان لا يتأذى ولجب لغيره وثانيهما ان القضاء لو كان واجبا بالسبب
كاول لما وجب القضاء في هذه الصلوة كما قال ابو يوسف في كسبها للذن السبب كافي وهو النذر
لا اثر له في اجاب الصوم لكون الصوم مضافا الى الاثر للنذر في اجاب صومه ولا يمكن
اجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم ولا اجاب بالصوم المطلق لعدم التزام
فوجب ان بطل ما لم يطل دل انه وجب بسبب كغيره كاول وهو التقوى فقول المصنف انما
وجب القضاء بصوم مقصود يمكن تطبيقه على الوجهين فاقول **قوله** فممن من هذه القرين
السبب كاول واجد هو سبب نفس لوجوب ما النذر والتقوى النازل منزله النذر يكون
مخالفا لما قرئت اولامن ان محل نوافل النذر وعن الكا متحد معلق المستلزم ليجد نفس الامر
نوافل النذر حكما قلنا لما كان سان اقتضاء السبب سانا لا قضاء كما مر بنا على ان وجوب كذا
على حسب نفس لوجوب كان كذا النذر يستلزم كذا كذا حكما وكان النذر والاخذ

في كل صلاة واجبة كقراءة الفاتحة

الكل من الامور المستلزمة بالسير في وقتها البعض
وهو الامور التي كان كذا كذا في السبب كغيره كاول
ان نذر العباد

في النذر اظهر ذكر قضاء النذر وتجده ولا تجده مكان اقصاء الامر وتجده ولا تجده
 وتقرر الجواب ان النذر السابق موجب كمالا اثر في اجاب الصوم وهو المقصود
 لانه شرط صحيح لا عتكاف وشرط الشئ تابع لانه الوجوب الا ان الشرط راعي وجودها
 في نفسها لا وجودها قصد اكن نذر بالصلوة وهو متطهر لاجب عليه وضوءه لغيره لكان الصوم
 موجه في رمضان لم يظهر اثره في اجاب الصوم مقصوده فسقط تقارض شرف الوقت
 الذي على شرف الزوال ثم لما انفصل كاعتكاف عن الوقت في وقت شرفه عاد ذلك النذر
 بعينه مستبعا صوم المقصود وعاد شرط الى الكمال كما قيل فلا تادى بالرمضان كما
 فوجب الصوم المقصود في ذلك لان القضاء وجب بسبب كونه نذرا لم يطل عند انقضاء
 لفوات الشرط اذا جاز انما هو الصوم لبقاء المتبوع وهو كاعتكاف او لم يطل
 المتبوع لانعدام المتبوع كمن نذر بالصلوة وهو متطهر ثم انقض وضوءه قبل اداء المندور
 حب عليه وضوءه لغيره لاداء مندوره ولا يبطل نذر فضل الكوابين الوجهين بقي هنا
 اشكالان كاول ان غاية ما ذكر ان الصوم هنا وجب كوجوبه بالنذر في غير رمضان لا يلزم
 منه عدم تاديه بصوم رمضان لغيره بناء على ان الصوم شرط وان وجب بالاعتكاف
 والشرط راعي وجوده مطلقا كما ذكر في صحة صلوات تحرمه واحده والصلوة المندورة
 بوضوء لغيرها ودخول احرم باجماع الفرض واداء العتكاف المندور في رمضان فينبغي ان
 يصح في رمضان لغيره الثاني انما ذكرت نفي ان لا تادى ذلك كاعتكاف في صوم قضاء
 ذلك الشهر وجب لصوم مقصود كما لو نذر نذرا مطلقا ابتداء ونحوه في حل كاول بان
 الصوم وان كان شرطا الا انه في نفسه فرب مقصوده يلزم بالنذر عند وجوبه بالنذر لا يحكي
 فيه النيابة ولا تادى بواجب لغيره نظرا الى نفسه انما تادى بصوم رمضان كاول في وقت
 تعيينه فانفت عند كافتصال خلاف غير اذ هو شرط كفض ليس بغير مقصوده ولهذا لا يلزم
 بالنذر فافرقا ونحوه حل الكابان امتناع وجوب الصوم المقصود في هذا كاعتكاف يجوز
 ان يكون لشرف الوقت وان يكون لانتفاء بصوم الشهر فان زال كاول لم يزل كما لبقاء الخلف
 وهو القضاء فحوز لبقاء احدي العلمين ولكن هذا القدر لا يحل كاشكال الكمال لان اتصال المندور

في النذر اظهر ذكر قضاء النذر وتجده ولا تجده مكان اقصاء الامر وتجده ولا تجده

في النذر اظهر ذكر قضاء النذر وتجده ولا تجده مكان اقصاء الامر وتجده ولا تجده

بصوم الوقت انما كان مانعا من ما يثير النذر في وجوب الصوم المقصود في وقت معين
 الوقت كما ذكر وقد استنفذ وقت القضاء ولان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء
 كونهما غيرين فاستفت العلة بالكلية فينبغي ان لا يجوز في صوم القضاء **قوله** وكذا اداء
 انواع اياها لانه انواع كامل وهو ما يؤيده كاشان على الصفة التي امر بها كالصلوة بجاء وهذا
 اولى مما يقال ما يؤيده كاشان بوصف كاشي لان الوصف المشرع تناول الواجبات
 والسنن وكذا اداء الاستطوع في الكمال اجماعا بما لم يكن اجماع الواجبات والسنن
 المؤكدة التي في معناها والتمسك بالصلوة المعهودة وحيث ان سنت اجماع فيها من الفرائض
 والوتر في رمضان والتمسك بالصلوة لا مطلق الصلوة اذا اجماع ليست صفة كمال فيها وحيث
 وهو خلا في كمال الصلوة منفرد الفوت الصفة التي امر بها وحيث اجماع وهذا سقط وجوب المحصر
 عن المنفرد والمحصر صفة كمال في المحصر بدليل وجوب السجدة بركه فكان سقوط وجوبه
 دليل المقصور والاتصال بحوزان يكون اجماع صفة كمال في اجماع لاسماع القوم لانه المنفرد
 لانا نقول لو لم يكن لما كان افضل في المنفرد واسماع النفس مطلوب في المنفرد ايضا
 وايه اشار الشيخ ابو الحسن الغدوري نحو الله بقوله ان شاء الله واستمع نفيه فان قيل
 اذا كان اداء المنفرد قاصرا كان ناضيا فلا تادى به الواجب الكمال فلنا المقصود الرجوع
 الى الما يبينه اخرج عن العهد لا الرجوع الى الصفة والكمال **قوله** واداء شبه القضاء
 كفعل اللاحق بعد فراغ كالمأم فانه اداء باعتبار الوقت لكن شبه القضاء باعتبار
 وقت ما الزمه بالتحريم من كاداء مع كالمأم بفراغه ولا تادى به من حيث كاداء وشبه القضاء
 حتى لا يجمع في فعل واحد وانما لم يعكس لانه باعتبار اصل الوقت مؤد وباعتبار وصفه
 قاض والوصف تبع وانما قال بعد فراغ كالمأم لانه قبل فراغ كالمأم اداء محض **قوله**
 حتى لا يغير نفي كونه شبه القضاء يعني اذا احدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبقه
 فدخل مصر للوضوء او توفي كالمقام في موضعها والوقت باقي وقد فرع كالمأم لا يحصر
 فرضه خلافا لرفلان المعنى عمل في كاداء المحض كونه محلا للتغير لا في شبه القضاء واعتراض
 عليه انه مؤد حقن قاض شبهها فاول نفي النذر كالمقام تحت شبهة على الحقيقة

في النذر اظهر ذكر قضاء النذر وتجده ولا تجده مكان اقصاء الامر وتجده ولا تجده

لو كان المالك قد اقرضه غيره من الناس
فكان له ان يقرضه من غيره من الناس

لو كان المالك قد اقرضه غيره من الناس
فكان له ان يقرضه من غيره من الناس

مع اقصاء كالاخطا لامر العاده وظهور ترجيح الحققة على الشبهة خلاف واجب بان كل
امر قد يؤدي الى الفساد او الكراهة فالاخطا في تركه ولهذا قلنا ان اللاحق لا يقرض ولا يبيع
للسهولة لا يشبه كاقضاء محرمها وان كان محرمه لا يقرض بوجهها فذلك هنا اذا رجع جانب الحقيقة
وانتم فبعض القضا يستلزم الكراهة وهو خروج من الفرض على الوجه المذكور لانه اذا قام الى
الثالثة يكون خارجا من الفرض لانه لا يقرض في النفل بلا حرم وقد حمل ان يؤدي
الى الفساد بان يقوم الى الثالثة قل ان تعدد ففسد لو قد الثالثة يسجد لحلط الفرض
بالنفل قبل كمال الفرض فكان كالاخطا في اعتبار شبهة القضا والقصر هذا وقد بقي فيه
اشكال وهو ان كالاخطا موجه في اجناسين كما ذكرنا فاذ اختلفا فخرج جانب الحقيقة
او يلزم مع ان الفساد في اعتبار الشبهة قطع بالشبهة الى جانب الحقيقة وفي اعتبار كالحقيقة
بالشبهة الى جانب الشبهة عرف بالناظر فلم يرجح جانب الشبهة اللهم الا ان يقال هذا الذي قلنا
ليس يخرج من عمل الشبهة فلو عمل بجانب الحقيقة من كل وجه يكون اهدار الجهة القضا
بالكلية **قوله** ومنها رد عن المعضوب هذه كاقسام الثلثة كما يحق فحق الله تعالى
تحقق في حقوق العباد ايضا فلما فرغ من الاول شرع في الثاني فسلم عن المعضوب
الى المالك على الوجه الذي ورد عليه العصب اداء كامل لان السلم على الحق حقيقة **قوله**
ان ذكر الرد مكان التسليم في المعضوب كما ذكر المصنف لان التسليم يستعمل في العقد لانه
المعضوب يمكن ان يقال معنى التسليم جعل الشيء سالما لا يضر شخص اذا رد بنفسه وهذا يحقق في المعضوب
ايضا وقد استعمل منه كثر في كتب الفروع وايضا معنى الرد في المسع لا يستقيم حقيقة فنتبع ان لا يستعمل
فيه وتسلم عن المعضوب شيئا لا يجره او الدين اداء فاصلا لانه سلم عنه حقيقة لكن لا على الوجه
الذي ورد عليه المعضوب الا يرى انه اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية يرى القضا
لوجه اصل الاداء واذا دفع الى ولي الجناية اوسع في الدين رجع على الغاصب بقيمة المعضوب
صفته كان الرهلم يوجد واذا اتمه عبد الغني بعينه فتسلم ذلك العبد بعد ملكه اداء حقيقة
لوجود تسليم عن المسمى بالعقد ولهذا يجبر على القول على قدر تسليمه ويجبر على التسليم
على قدر طلبها كما لو كان في ملكه عند العقد لكنه شبهة القضا ومن حيث ان بدل الملك عزله

لو كان المالك قد اقرضه غيره من الناس
فكان له ان يقرضه من غيره من الناس

تبدل العيني حكما كما يقرر في قصة بريد وغيرها وكان هذا التسليم من الزوج عزله اداء
مال من عند مكان ما احق عليه فاحذ منها بالقضاء ولهذا لا يثبت الملك منه للمراه قبل التسليم
او قضاء القاضي به فلا سفد اعناقها وسفد اعناق الزوج وبصرفه لانه مملوك قبل التسليم
والقضاء لا يقال ان لها حق الملك لكن الشفيع فكان ينبغي ان يملك نفق صرفه اليه كمثل
النفق كالبيع والله كما ان الشفيع يملك نفق صرفه المشتري في الدار المشراة لا بالبيع
لاصل ان سفد صرفات كاشان في ملكه لكن المانع في الدار المشفوعة بطلان حق الشفيع
من كل وجه ولم يوجد هنا بطلان حقها في العيني الى خلف **قوله** والقضا انواع القضا
اي القضا بثلاثة انواع كالاداء بالانفيم الواحد بل بالانفيم تقسم القضا او لا ايا
محض ويلي ما فيه شبه كاداء ثم يقسم المحض الى القضا مثل معقول وغير معقول كما قسم كاداء
او لا الى محض في اية ما فيه شبه القضا ثم قسم المحض الى كامل وقاصر وانما جعلوا انفسهم المثل
للمعقول وغير المعقول هو القضا المحض لان القضا السند بالاداء لا يكون مثل غير معقول
عرفه لك بالاستقرار والمراد مثل غير معقول ما لا يدرك مماثلة للعاقب العقل لان العقل
سفيها لانه من حج الشرع وفيه لا تناقض **قوله** كالصوم للصوم نظير القضا مثل معقول
والفدية له اي للصوم نظير القضا مثل غير معقول وذلك ان الفدية عند العجز الدائم كما
في السج انما خلف عن الصوم بالنفس وهو قوله تعالى عيا الدين بطقونه فذره ابرطوقه
ولا تطقونه او لا تطقونه على حذف الحرف عيا ما اخبر بعض المفسرين ولا يعقل المماثلة
لنفسها لا صوم ولا معنى اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الصوم شيء يقضي الى تعاقب النفس
بالجوع والفدية شيء يقضي الى اتيان النفس بينهما شاف معنى والدليل على ان وجوب الفدية
نظر في الخلاف لا الاصل انه تسميتها فذره فانها اسم لما تخلص المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه
قال الله تعالى وقد نناه مدح عظيم ولا يلزم تكليف العاجي على قدر وجه الخطا بالصوم على غير
المطلق لانه انما يلزم ذلك ان لو كان العوض بالتكليف عن ما كلف به عيا ان القضا سوف
على انعقاد السبب في حق الاصل لا عيا وجوب كاداء لوجوب قضاء الصوم على الكافر بعد الطهر
وقد انعقد الشهر ساهنا كما في حق المطلق **قوله** وقضا تكررات اي يد نظير القضا الذي

في معنى الاداء قال ابو يوسف من ادرك كمام في ركوع العيد وخاف فوت الركوع
لو تسفلها قاما فانه يكرى للحرمة ثم للركوع ولا تأتي سكرات العيد في الركوع لانها فاست عن موتها
وهو من القيام وهو غير قادر على منها من غير قربة وكل ما لا يعقل مثل لا يضر كما يضر قال
أبي هاشم في الركوع احتياط لان الركوع شبه القيام فحتي لا ينوء النصف كلسفل منه وهو الفارق
من القيام والوقوف وحكا لان مدرك كمام في الركوع مدرك لملك الركوع فاعتبار هذا الشبه لا يحق
الفوات فؤتي به الشبه كاداء لا بطريق القضاء اذ هذا الحكم مما ثبتت مشبهه كاداء ولهذا احتسب كسكن
الركوع المؤداه في حاله لا خطا منها فالاحتياط في ان يأتي بها خلاف الفسخ او السون او كبره كاداء
حيث لا يوتي بها في الركوع لانها مما لا ثبتت مشبهه كاداء **قوله** وجوب الفدية في الصلوات لا يخل
جواب عما يقال بانست الفدية بصل غير معقول فلم اوجبت الفدية عن الصلوات بل انضت في الصلوات
مع ابقائه شرطه فقال لانم ان وجوبها بالناس في الاحتياط وتوضيح ان ثبوت الفدية عن الصلوات
بالنفس كتحمل ان يكون معلو لا بعلة الجهر والصلوات بطي الصوم بل انهم منه لا بها جنسه لمعني في نفسها والصوم
حسن بواسطه فهو النفس كالبان بالسوء فاذا اوجبت ترك الصوم بالفدية عند الجهر الدائم فاولى ان
تداركها بالفدية عند كتحمل ان لا يكون معلو لا بعلة الجهر بل كون امر تعديا محضا فلا يجب تداركها
بها فلما احتل الوجهان امرنا بالفدية عنها احتياط لان اداء ما ليس عليه احوط من ترك ما عليه ولهذا
لم نقل بجوازها قطعاً في الصلوات كما قلناه قطعاً في الصوم بل رجونا الجواز من الله تعالى فلا كما قال سفيان
بجزبه ان شاء الله تعالى ثبت انه ليس بالناس الا لما احتج الى الحاقه كاستثناء كما في شارح الاحكام
الثابت بالناس واسترض عليه بان شاء الحكم على المشق في قوله تعالى وعلى الذين طبقوا دليلاً
عليه ماخذ كاستغفار كما نقرر في موضع مثل قوله تعالى انما الله والذاني والسارق والسارقه
وغرهم فكلون معلو لا بعلة الجهر لا محققون كقولهم وكحمل ان لا يكون معلو لا مشكل و اجاب عنه بعض المحققين
من اساتيدنا ان الله تعالى بان استعار المشق الموقوت عليه الحكم بالعليه لغو ما رتب عليه ممنوع غائبة
ان يكون علم المذكور وهو وجوب الفدية عن الصوم هنا وما كونه علم لوجوب الفدية في غير المذكور
وهو الصلوات فموقوف على كونه مستعداً والتعدي فرع كونه معقولاً على ما يأتي ان الله تعالى لكن ما زال
كاشكال عن هذا الجواب لانه اذا سلم ثبوت العلية للمذكور فلا بد ان ثبت لغو المذكور بالدلالة بالانفاس

جوابه

ولا شرط في الدلالة كون المعنى في كاصل معقولا حتى فلما بوجوب الكفان في كاكل الشرط لانه
النفس الواو في الجماع وان كان كون الجناء على الصوم بالجماع عليه لوجوب الكفان المكلفه
معقول صحيح به صاحب الكشف في بلت وط في الدلالة كون المعنى المؤثر معلوما سواء كان معقولا
او لا فاذا ثبت عليه المأخذ للمذكور يكون المعنى معلوما فينبغي ان يثبت الحكم في غير بالدلالة
ويمكن ان يحاب عنه بوجه كغير وهو ان معنى النفس كتحمل ان يكون عدم كاطاقه كما فسر البعض
فكون النفس لسان وجوب الفدية في حق غير المطبق كالشيخ الفاء ومن بمعناه كما هو ظاهر
الحكمه وكحمل ان يكون كاطاقه ويكون النفس لسان وجوب الفدية في حق المطبق كما كان
في بد كاسلام وهو مقتضى ظاهر العيان ويكون امر بعدتيا محضا فلا يكون المعنى معلوما قطعاً
حتى يتعدى بطريق الدلالة **قوله** كالصدق ما يقب عند فوات امام التضحية هذا جواب
اشكال كغيره وقرن ان الاضحية اذا فانت بفوات وقها اوجبت الصدق بالعين اذا كانت
معنة بالذوا وبنية التضحية من العقر وبالقيمة اذا لم يكن كذلك والصدق بالعين او بالقيمة
ليس مثلاً معقولا للتضحية هو اجاب بل غير معقول بل انض والحوادث ان في التضحية احتمالي
احتمال كونها اصلاً لانها ثبتت قربة بالنفس كتحمل كون الصدق اصلاً فيها لانها قربة مالية
والمشروع في القرب المالية من الزكوة وصدقة الفطر الصدق بالعين او بالقيمة ففعل
منه لا كاداء في امام الخو طيبا للطعام وكفتمنا لمعني الضيافة في يوم العيد فان الناس
اضيا في الله تعالى يوم العيد ولهذا كرم كاكل قبل الصلوات لكون طعام الضيافة اول المناسك
فلو بقيت كاضحية على الصدق كانت الضيافة من اوساخ الناس اذ في مال الصدق وسبح كما في
الماء المستعمل لانه الذنوب ولهذا حرم على النبي عليه السلام والاشهائهم ومواليهم فقل للمالك ان
لنقل الوسخ الدماء وسبق اللحم طيبة طاهر فاجبت الصدق بالعين او بالقيمة باعتبار
احتمال كونه اصلاً احتياطاً لا باعتبار كونه حلفاً والاعاد الحكم في التضحية في العام القابل
لحصول القدر على كاصل قبل وجهه كالحلف كاشع الفاء اذ قدر على الصوم اليها وكما ان الجمع
اذ فانت عن وقها وجب الظاهر لا كونه قضاء لها فذلك التضحية اذا فانت عن ايامها فان
لا احتمال ان يكون الصدق اصلاً خرج عن العهد اذ اصدق في امام الحرم اذا صلي الطاهر

وهذا الاضحية كالاضحية في الجملة
انها اصل نفسها والنظر اصل مشق

يوم المحرم في منزله قلنا التصديق وان احتمل ان يكون اصلا الا انه اصل موهوم لو المشرع لم يأمر
واحتال كون المقصود اصلا بنفسها متيقن لو ورد النص في لم يفت لم يعتبر الموهوم واذا فات
بقوات وقته وجب العمل بالموهوم احتياطا بخلاف صلح الظاهر فانما منصوصه كالمجموع فيوزان بقاها
واعترض على اصل الجواب ان الشارع نص على كراهة وحكمة معقولة في هذا كيف يجوز ان يكون
لاصل التصديق واجب بان تلك الحكمة المعقولة وهي بطس الطعام لا تمنع احتمال اصالة التصديق
فما على سائر العبادات المالمه وان يكون لا يقال في كراهة لعارض الضمان فلا وجه للمنع
قوله ومنها ضمان المعصوب لما فرغ من بيان انواع العضاة وحقوق الله تعالى شرع في بيان
انواع في حقوق العباد فانه يتنوع في حقوق العباد تنوع في حقوق الله تعالى ومن انواع
العضاة في حقوق الله تعالى العباد ضمان المعصوب فانه قضاء بمنع معقول لاستوائها في الصون
والمنع او المنع المحرم الذي هو المقصود وهو المالمه وهو نوعان كامل وهو الضمان بالمثل صوره ومعنى
كراهة المثليات المعصومة والعتقات وكما ول سابق على انما اذنى المالك في الصون والمنع فدرأ
ما يمكن فلا يصار اليه انما الا عند تعذر كاول **قوله** وضمان النفس كاطراف المالك نظمو
العضاة مثل غير معقول اذ لا مالمه من كادي واطرافه ومن المالم صوره ومعنى اما كاول
فظاهر وكذا انما اذ كاول ما لك من ذل انما مملوك من ذل والمالك سمي القدر والمملوك سمي العجز
فانه بما لان معنى كمن وجب المالم بالنفس بخلاف العكس صيانة للدم عن الهدر فان قلنا القضاء
تسليم مثل الواجب بالسبب وتسليم المالم في ضمان النفس كاطراف تسليم عن الواجب قلنا لانم هو
منه نظرا الى العكس كمن سمي مالمه بالنفس ان كما لا يعقل **قوله** واداء القدر فيما اذا رزق
على عبد بغير عينة نظير القضاء الذي في معنى كاداء وصورة المثل رزق رجل على عبد غير عينة
صحت التسمية عندنا خلافا للشايع في وجوب الوسط وهو محذور من كاتان بالعبد ومن كاتان
بقمته وبايتهما في تجر المرأة على القبول ثم ان تسليم عن العبد اداء وتسليم قمته قضاء في معنى
كاداء اما كاول فظاهر وكذا انما لانه تسليم مثل الواجب لكن كاصل وهو العبد المستمي لما كان
معلوما باعتبار الجنس صح تسليمه ولما كان مجهولا باعتبار الوصف لم يمكن تسليمه لا بتعيينه ولا بتعيين
الا بالنقوم فصار القيمة اصلا من هذا الوجه من احكام التسليم حتى خير بينهما كما صار تسليمها

وقاصروا الضمان بالعمدة
لوجه المالمه بمعنى لا صوره
نحو المثليات ص

بأنه لو كان
الضمان
بالمثل
فكان
الضمان
بالمثل
فكان
الضمان
بالمثل

بأنه لو كان
الضمان
بالمثل
فكان
الضمان
بالمثل
فكان
الضمان
بالمثل

اداء معنى لا قضاء لان العضاة حلف عن كاداء شئت بعد ثبوت الاصل لا قبله بخلاف العبد
لانه معلوم بدون النقوم فتسليم قمته قضاء ومن **قوله** وعن هذا قال ابو حنيفة في هذا
يقدر على قوله وهو السابق اي عن هذا كاصل وهو ان المثل الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة
رضي الله عنه اذا قطع يد انسان عدا ثم قبله عدا قبل البر فللولي ان يقطعه ثم يقبله وقال لا يعقل
ولا يقطع والمثل عينا وهو فان كان الفضل بعد البر فمما جئنا ثانيا وفاقا وكذا ان صدر امر شخصين
مطلقا او من شخص واحد عدا وكذا خطأ مطلقا وان كانا خطائين فمما جئنا ولحد بالانفاق
افضا وان كانا عدا من شخص واحد فمما جئنا ثانيا عندك وجئنا واحدا عندك وهو الكتاب
فقال ان العضاة منية على المالم والمثل الكامل هو العضاة من القطع والفضل والقاصر بالفضل
المجهر ولما كان الكامل سابقا في هذا الباب فللولي ان ياتي به فيقطعه ثم يقبله وان يقصر على الله
فقطه من غير قطع وقال لا يقطع بما سري الى الفضل فلما اقدم الجاني بعد القطع على الفضل قبل البر
فقد حقق موجب القطع في حكم التسليم بعينه فكما اذا قطع وسري الى الفضل كان جناية واحدا
ولم يجز له الا الفضل فكذا هنا الا انه نقول نعم القطع بعد الفضل يحقق موجب القطع كما ذكرنا لكن من
حيث المعنى والمقصود واما من حيث الصون فلان الفاعل متعدد لا يري ان الفضل كما يصلح
محققا لموجب القطع يصح ما جلا لا يري بمنزلة البر من حيث ان الحل يقف به ولا تصور سري
بعد فوته ولهذا لو كان القاطع عند القاتل يجب القضاء على القاتل خاصة وعلى القاطع كارتش
فلو كان محققا البتة لوجب القضاء من علمها فثبت ان الفعل متعدد فان قيل لو تعدد الفعل عيب
القطع والفضل كما ان جناية ثنتين في صورة الخطاء ايضا فلان ديتان اجب ان اعتبار تعدد
الفعل لما هو في باب جزاء الفعل وهو باب العهد فان النظر في النفس الفعل لما كان الخطأ
موضوعا عنا في الشرع والنظر في الخطأ ليس الى القاتل وهو غير متعدد ولهذا لو قتل
جماعة واحدا لم يجب الا دية واحد واذا قتلوا عدا قتلوا جميعا وعرض على من ذهب كلام
بانه ينبغي ان لا يجوز كاداء عدا على الفضل عندك لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل
واجب بانه سعين عليه لقطع والفضل عنا الا ان للولي ان يقصر على الفضل لانه وجب حقه
كما ان له ان يسقط الكل عفوا وصار هذا كاستنفاء بعض الدين وبراءة بقره وهذا انما هو

الفضل بعد القطع

انما يكون ببدل محض

لا يشك القوم حيث لا يجوز له استيفاء الدية لان ذلك غير ما وجب له بالكلية فيكون ببدل محض
حكم الشرع وهذا الجواب يقتضي ان هذا القضا اذا كان بين صغير وكبير
هو ولي الصغير ينفع ان لا يمكن الكبر من كافتار على القتل عند كل الروايات مطلقا للفصل
فهنا في هذه المسئلة ان قال لما كان السقاء القطع حقا لها وله لقاطا حقا سقط
حق الصغير ضميا وتبعلا لاسقاط حق نفسه اذ هو حق واحد لا يجري وان لم يكن له ولا له اسقاط
حق الصغير بتداء وقصد كما اذا اسقط حق قصاص مشرك بينه وبين الصغير سقط حق القضا
وسقطت الدية وكمن من منعت حضا ولا يستقصدها كعرف **قوله** ولا تضمن المثل بالقيمة
الى الضرر عطف على مقول قال وهو لولي فعلها وهذا يفرع ثانيا على كاصل المذكور قال ابو حنيفة
يع لو غصب المثل ثم انصر ما فالواجب القيمة يوم اخضا لان المثل الكامل لما كان سابقا على
القاصر لا يصار له بدون الفرون ولا ضررون الا بالخصومة اذ كملت ان يصير له اوانه
فلا تحول الضمان الى القيمة الا بالقضا فغيره ذلك الوقت وقال ابو يوسف يع يوم الغصب
لانه هو الموجب للضمان لا بالخصومة فاعشار قيمه المضمون وقت حق السبب اولى من اعتبارها
وقت الخصومة وقال محمد يع يوم كانقطاع لان الواجب هو المثل وانما تحول الى القيمة
للتجيز اداء المثل فبالا لقطع فيغير قيمة يوم القيمة كانقطاع تم المفهوم من عنان كلامه فخر
الاسلام وصاحب الهدى ان الله ان المعبر عند كلامه رضي الله عنه قيمة يوم القضا وهو خالف ما حو
باجمعهم ان الواجب عند قيمة يوم الخصومة فوفق بينهما محمد على يوم تمام الخصومة وذلك باقتضال القضا
قوله وقلنا المنافع لا تضمن بالادلاف يفرع ثالث على كاصل المفهوم من الكلام السابق
وهو ان القضا بالمثل المعقول مخرجه الكامل وهو المثل صوره ومعنى والقاصر وهو المثل
يعنى وما لا مثل له صوره ولا معنى لا خضا له ولهذا قلنا ان منافع كاعيان لا تضمن بالادلاف
بالعدي كما اذا غصب عبد او خذمه او دارا وسكنها او دابة وركبها خلافا لثاني يع
وسايم ان المنفعة لا تضمن بالمنفعة لا بالعين اما الاول فبالا لفاق حتى ان الحجر المتماثل في
خان ولهد لا تضمن منفعة احدها بمنفعة الاخرى واما الثاني فلان العين ليس لها لاصورة
ولا معنى اما صوره فظاهر اما معنى فلو جهل كاول ان المثل معنى هو القيمة والمنفعة ليست

بدين

ما لا يتبع ليس مقوم

ومن كاعيان على وجه البعاء

مقومة لان المنفعة لا يتبع وما لا يتبع ليس مقوم فالمنفعة ليست مقومة اما المقدمه كاولي فلان
المنفعة عرض والعرض لا يتبع زمانا واما المقدمه الثانيه فلان ما لا يتبع ليس محرز وكل مقوم
فهو محرز ضرورة ان ما ليس محرز ليس مقوم كالصيد والحشيش الماء كذا ان المقصود من ما له
المنفعة على قدر ثبوتها وهو اقامة مصلحة كاشان يحصل منها لا عيانا وجه البقاء وبينها تفاوت فاحش
عنع من ثبوت المماثلة بينهما معنى فنت ان لا مثل لها لاصوره ولا معنى فلا تضمن **قوله** والقضا
لا تضمن بقتل القاتل هذا يفرع ايضا عيانا ما لا مثل له لاصوره ولا معنى لا تضمن وصوره المسله
قتل القاتل انسان آخر لا تضمن لولي القضا من مثالا القود ولا الدية عندنا وعند الشافعي يع تضمن
الدية لان القضا من ملك مقوم للولي حتى ان القاتل لو صالح في مرضه على الدية تعبر من جميع المال
مضمن بالادلاف قلنا ان المتلف ليس مال ولا مقوم وشرعيه لمع كاجاء فلا يضمن للمالك
المقوم اذ لا مماثلة بينهما صوره ومعنى والضمان يعتمد المماثلة وانما يقوم في حق من وجب عليه
حتى جاز صلح المرض عنه من جميع المال لاجته الي اجاء نفسه وحاجته مقدمه عيانا الوارث
فلا يدل على يقومه في حق غيره فلا يكون المال المقوم مثالا وانما قلنا لا تضمن لولي القضا
لانه تضمن لولي القاتل الدية ان كان خطأ ونقص ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي
قوله ومالك النكاح لا تضمن يفرع ايضا عيانا ذكر كاصل يعنى ان شهوة الطلاق بعد الدخول
اذا رجعا بعد القضا بالفرقة لم تضمنوا للزوج شيئا عندنا وعند الشافعي يع تضمنون له مهر
لان ملك النكاح مقوم على الزوج ثبوتها فكون متقوما عليه زوالا لالزاي عن الثانيه
قلنا لا مماثلة بين المتلف وهو ملك النكاح وبين المال لفا الملك صفة يحصل بالقدرة لثانيه
به عيانا التصرف في المملوك والمال عين مقوم فاسبق شرط الضمان ولا نم ان المقوم لملك النكاح
بل المقوم للمملوك وهو البضع لا ظهرها رطل لئلا نملك بجائنا واما ملكه فلا خطر حتى صح ازالته
بالطلاق من غير عوض ولا شهوة ولا ولي فان قيل يقوم الملك مقوم المملوك فتسليم مقوم المملوك
تسليم مقوم الملك وايضا لما كان المملوك مقوما كان ضمان المال المقوم في مقابلته كما في المثل
سائر المقومات اجب بان الملك انما يقوم مقوم المملوك اذ لم يكن الملك ضروريا
وكذا يقوم المملوك وهنا بثوت الملك ضروري ثبت مع المنا في لانها حرم مثله وملك النكاح

ثبت لغيره التوالد والناسل ولهذا لم يظهر اثره الا في حل الاستماع وكذا بقول المملوك
 ثلث ضرور اظهرها رخصه فلم يظهر اثره في حق يقوم الملك خصوصا اذا كان يتولى الملك
 ضروريا ايضا ولا في حق المنافع المتلفه واجبا بالضمان بما لم يتقوم في مقابلتها **قوله**
 ولا بد للمأثورة من صفه في ضرور ان كما مر حكيم اعلم انه لا خلاف بين العلماء ان الحق
 معنى بلامه الطبع ومنازعه كالحلو والمرويع كون الشيء صفه كمال وصفه نقصان كالعلم والجهل
 عقليان وانما الخلاف في انها بمعنى كون الشيء متعلق المدح في العاجل والتواتر في كاجل
 ومتعلق الذم في العاجل والعقبات في كاجل كالعبادات والمعاصي شرعيان او عقليان فعند
 الاشاعره شرعيان لا بمعنى ان لا فائدة للعقل فانه فيهم الخطاب ومعرفة صدق الاول بل بمعنى
 انه لا حظ للعقل في معرفتها وانما يعرفان بالامر والنهي فكون الحق باثباته في نفسه كالمرد
 والنهي لا انهما دليلان على حسن في حق سبق ثبوتها بالعقل وعند المعتزله عقليان لا بمعنى
 ان لا فائدة للشرع فانه انما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء كاقضاء وان لم يظهر وجه
 اقضائه كما في وظائف العبادات بل بمعنى ان العقل على ما هو عليه لا يستقيم على
 القطع والاثبات وحكم بالحسن والفتح ومقتضى للمأثورة والمنعوية شرعا وان لم يرد كما انه
 حكم على الله تعالى بوجوب كمال وحمية تركه عندهم وليس ان يعكس القضية لانه قد يستغل كما في
 حسن العدل وفيه الظلم وقد لا يستغل كما في حسن الصوم اليوم كآخر من رمضان وفيه صوم يوم
 العدل ان الشرع لما ورد حسن كمال وفيه كمالا علمنا انه لولا اختصاص كل منهما بشيء لاجل حسن
 بعض المشروعات كالامان واصل العبادات والعدل كاحسان كان كالمرد ليدلنا وعرفنا لما
 حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرفه فبالعقل لا لمعرفه الحسن والفتح لا موجب لها وحاكم
 هما والامان حاز وورد النسخ عليهما لان الحسن والفتح العقليان لا يرد عليهما التبدل
 فالحاكم والموجب هو الله تعالى عن ان يحكم عليهما فالتشريع منه في الكل والعقل مدبر في
 البعض انما يضاف كالحكام الى العلل في التبعات والعقل بالعقل يسر على العباد
 لان اجاب الله سبحانه لان العقل موجب بل فاهم هكذا فهم تربية المذاهب الثلاثة والتوفيق
 منها من عناية المبران وعن من المتون والشرح اذا سطر هذا مقفول **ثبوت**

في حق يقوم الملك خصوصا اذا كان يتولى الملك
 ضروريا ايضا ولا في حق المنافع المتلفه واجبا بالضمان بما لم يتقوم في مقابلتها
 ولا بد للمأثورة من صفه في ضرور ان كما مر حكيم اعلم انه لا خلاف بين العلماء ان الحق
 معنى بلامه الطبع ومنازعه كالحلو والمرويع كون الشيء صفه كمال وصفه نقصان كالعلم والجهل
 عقليان وانما الخلاف في انها بمعنى كون الشيء متعلق المدح في العاجل والتواتر في كاجل
 ومتعلق الذم في العاجل والعقبات في كاجل كالعبادات والمعاصي شرعيان او عقليان فعند
 الاشاعره شرعيان لا بمعنى ان لا فائدة للعقل فانه فيهم الخطاب ومعرفة صدق الاول بل بمعنى
 انه لا حظ للعقل في معرفتها وانما يعرفان بالامر والنهي فكون الحق باثباته في نفسه كالمرد
 والنهي لا انهما دليلان على حسن في حق سبق ثبوتها بالعقل وعند المعتزله عقليان لا بمعنى
 ان لا فائدة للشرع فانه انما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء كاقضاء وان لم يظهر وجه
 اقضائه كما في وظائف العبادات بل بمعنى ان العقل على ما هو عليه لا يستقيم على
 القطع والاثبات وحكم بالحسن والفتح ومقتضى للمأثورة والمنعوية شرعا وان لم يرد كما انه
 حكم على الله تعالى بوجوب كمال وحمية تركه عندهم وليس ان يعكس القضية لانه قد يستغل كما في
 حسن العدل وفيه الظلم وقد لا يستغل كما في حسن الصوم اليوم كآخر من رمضان وفيه صوم يوم
 العدل ان الشرع لما ورد حسن كمال وفيه كمالا علمنا انه لولا اختصاص كل منهما بشيء لاجل حسن
 بعض المشروعات كالامان واصل العبادات والعدل كاحسان كان كالمرد ليدلنا وعرفنا لما
 حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرفه فبالعقل لا لمعرفه الحسن والفتح لا موجب لها وحاكم
 هما والامان حاز وورد النسخ عليهما لان الحسن والفتح العقليان لا يرد عليهما التبدل
 فالحاكم والموجب هو الله تعالى عن ان يحكم عليهما فالتشريع منه في الكل والعقل مدبر في
 البعض انما يضاف كالحكام الى العلل في التبعات والعقل بالعقل يسر على العباد
 لان اجاب الله سبحانه لان العقل موجب بل فاهم هكذا فهم تربية المذاهب الثلاثة والتوفيق
 منها من عناية المبران وعن من المتون والشرح اذا سطر هذا مقفول **ثبوت**

في حق يقوم الملك خصوصا اذا كان يتولى الملك
 ضروريا ايضا ولا في حق المنافع المتلفه واجبا بالضمان بما لم يتقوم في مقابلتها
 ولا بد للمأثورة من صفه في ضرور ان كما مر حكيم اعلم انه لا خلاف بين العلماء ان الحق
 معنى بلامه الطبع ومنازعه كالحلو والمرويع كون الشيء صفه كمال وصفه نقصان كالعلم والجهل
 عقليان وانما الخلاف في انها بمعنى كون الشيء متعلق المدح في العاجل والتواتر في كاجل
 ومتعلق الذم في العاجل والعقبات في كاجل كالعبادات والمعاصي شرعيان او عقليان فعند
 الاشاعره شرعيان لا بمعنى ان لا فائدة للعقل فانه فيهم الخطاب ومعرفة صدق الاول بل بمعنى
 انه لا حظ للعقل في معرفتها وانما يعرفان بالامر والنهي فكون الحق باثباته في نفسه كالمرد
 والنهي لا انهما دليلان على حسن في حق سبق ثبوتها بالعقل وعند المعتزله عقليان لا بمعنى
 ان لا فائدة للشرع فانه انما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء كاقضاء وان لم يظهر وجه
 اقضائه كما في وظائف العبادات بل بمعنى ان العقل على ما هو عليه لا يستقيم على
 القطع والاثبات وحكم بالحسن والفتح ومقتضى للمأثورة والمنعوية شرعا وان لم يرد كما انه
 حكم على الله تعالى بوجوب كمال وحمية تركه عندهم وليس ان يعكس القضية لانه قد يستغل كما في
 حسن العدل وفيه الظلم وقد لا يستغل كما في حسن الصوم اليوم كآخر من رمضان وفيه صوم يوم
 العدل ان الشرع لما ورد حسن كمال وفيه كمالا علمنا انه لولا اختصاص كل منهما بشيء لاجل حسن
 بعض المشروعات كالامان واصل العبادات والعدل كاحسان كان كالمرد ليدلنا وعرفنا لما
 حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرفه فبالعقل لا لمعرفه الحسن والفتح لا موجب لها وحاكم
 هما والامان حاز وورد النسخ عليهما لان الحسن والفتح العقليان لا يرد عليهما التبدل
 فالحاكم والموجب هو الله تعالى عن ان يحكم عليهما فالتشريع منه في الكل والعقل مدبر في
 البعض انما يضاف كالحكام الى العلل في التبعات والعقل بالعقل يسر على العباد
 لان اجاب الله سبحانه لان العقل موجب بل فاهم هكذا فهم تربية المذاهب الثلاثة والتوفيق
 منها من عناية المبران وعن من المتون والشرح اذا سطر هذا مقفول **ثبوت**

للمأثورة من موجبات الامر عند الاشاعره بناء على ان الحسن شرعي عنده وعندنا من مدلوله
 ومقتضياته لان امر الشارع يقتضي كون الماء مأثورا بغيره ان كما مر حكيم لا يامر
 ببيع قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفساد فذل ان حسن الماء مأثورة ضرورية حكمه كالمرد والعقل
 لا لمعرفه لا باجبات كالمرد في الكل كما هو مذهب الاشاعره ولا باجبات بالعقل كما هو مذهب
 المعتزله فقوله المصنف في ضرور ان كما مر حكيم في كمال المذهبين **قوله** وهو اما
 ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون ثانيا في ذات الماء مأثورة او في غيره وهذا في الحقيقة
 نعم الماء مأثورة باعتبار الحسن لانه اما ان يكون حسنا لعينه او لغرضه والقسم الاول ثلثة
 اضرب لانه اما ان يكون حسنا لعينه حقيقة او لمخفا به حكما وكلاهما ان لا يسقط عن
 المكلف اصلا او يسقط في بعض الاحوال فيسقط به ما قال بعض كفاضل في شرح ان القسم الثاني
 ليس بداخل في المقسم فلا يصح التقسيم وان المعلوم من النسخ والاثبات ليس بهما
 دجته تالته حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فكون من النوع
 كاول او يحتمل فكون من النوع الثاني ان يقال ينقسم ثلثة اقسام بالقسم
 اذ ما يحتمل السقوط اما ان يكون سببا او غير سبب **قوله** كالتصدق في الصلوة
 والزكوة امثلة لكل واحد من الاقسام المقدمة على الترتيب فالاول مثال لما حسن
 لعينه ولم يعلل السقوط بحال فانه ركن لازم للايمان لا يحتمل السقوط سواء كان
 او لا حتى لا يتبدل بالصدق كالكفر والاثبات حسنا لعينه واحتمل السقوط فان الصلوة
 تادي بافعال واقرارا وضعت لتعظيم الله تعالى وذلك حسن في نفسه لكنه قابل للسقوط
 بان كان في غير اوانه كما اذا صحت قبل وفاته او في اوقات المكروه او كان بغير شرط
 والثالث مثال للمخفى بما حسن لعينه حكما لا لثبته لا حسن لغرضه وذلك لان الزكوة تملك
 المال المقدر من الفقر وفلك خسر محض فكون حسنا لعينه لكن لا حقيقة لانه من حيث
 انه ملك المال قد ينشك عن العادة كالمالك للفقير فثبت الحسن من حيث يحصل به دفع حاجته
 فتشابه لما حسن لغرضه لكن حاجه الفقير لما كانت مخلق لله تعالى لا يصنع الفقير لم يخرجها من
 ان يكون حسنا لعينها بخلاف كذا كافر في الجهاد وانما مثل الاول بالتصدق دون كمالا

كما مثل به غنى لان في كماله ما من مذهب من احد هما المتكلم وهو مذهب التصديق بالقلب ولا قرار
شرط اجراء احكام الدنيا والآخرة التصديق ولا قرار وهو مذهب الفقهاء كما في ظاهر ان
الممثل لا ايمان للقيم كاول انما يستقيم على المذهب ولا دون الآخرة والممثل بالتصديق
صادق على كلا المذهبين واعترض بان ابره كماله ايمان او التصديق من هذا القبيل
مشكل لان الكلام في الذي نتج عنه بالامر وعرويه لا قبله بالعقل وحسن الايمان ثابت
فل كما مر العقل غير متوقف على ورود الشئ حتى لزم كاستدلال على من لم يسلوه الدعوى والواجب
عنه بغير كون العقل متبنا للحسن كما سبق من تجرير المذهب ومنع وجوب كاستدلال على من لم يسلوه
الدعوى فادله الامهال والنجرة ومد كماله والنجرة عن له ورود كما مر قد اقيمت
الحسن بغيره كما مر قد **اقول** او لغنى واما ان لا تادى اليه لغنى شروع في تقسيم القسم
الآخرة ووجوبه يقال ما كان حسنا لغنى لا يخ امان ان يكون ذلك الغنى شرط الوجوب المأمور به
اولا كاول هو القسم الثالث والآخرة امان ان يكون ذلك الغنى حاصل الفعل المأمور به وهو القسم
اولا وهو القسم كاول الا ان طرعا ان الكتاب لا يوافق القسم على هذا الوجه ويصدق كثر
من كاشكا لا ان الوارد على اعتبار القوم والمصنف يعرف بالتأمل فيها اما القسم كاول فكما لو
فانه ليحس في نفسه انه يبرد وتطهر وانما يستحسن منه كونه موصلا الى لقاء الصلوة حتى سقط
بسقوطها والصلوة لا تادى به واما الآخرة فكما جهاد فانه في نفسه يعذب به جهاد وحزن البلاد
وانما حسن المعنى اعلاء كلمة الله وحرمانه فذلك يحصل من جهاد واما القسم الثالث
فكالمقدون اليه حصل بها الممكن للمعد من اداء الماء موريه فان صفة الحسن من المأمور به اعتبار
شرط وهو القدون لان تكليف العاجز يقع عقلا ومنع شرعا فكون المأمور به حسنا في شرط
بعدها كان حسنا لغيره في نفسه جميعا وحكما ولغنى اذ القدون شرط الكل فلهذا يسمى هذا القسم
جامعا وهذا بناء على ان تكليف ما لا يطاق غير جائز عقلا خلافا لاشاعره وقد تقر ذلك
في موضعه **قوله** وجه نوعان الى لغنى اي القدون المذكور نوعان لان التمكن من جهادها
اما ان نعمت الميسر لا فان لم تعتبر فهو المطلق ويسمى القدون الممكن وان اعتبر فهو الكامل
ويسمى القدون الميسر اما المطلق فهو الذي ما تمكن به الماء موريه من له ابره لزمه بدنا كان

الذي

او ما لنا او مر كما منها كالصلوة والركوع والنج وهو اي مطلق القدون شرطا في وجوب ادائه
مأمور به سواء كان حسنا لغنى او لغنى لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع حتى لا يجب اداء الصلوة بدو
القدون عليها ولهذا كان وجوب كاد ايجس ما يمكن منه من القنات والقنوة وكاد ايجس
اداء ليج بدو الزاد والراحلة اذ العكن من السفر لا يحصل بدو بها غالبا وكذا لا يجب اداء الزكوة
الا لقدون ماله حتى لو هلك النصاب بعد اكله قبل التمكن من كاد استقط بالاجماع **قوله** والشرط
توهمه لا حقيقة اي شرط وجوب كاد ايجس ما يمكن منه من كاد آ اي القدون الممكنة المتوهمه الوجوه
لا القدون المحققه الوجوه وهي التي يكون مع كاد ايجس ولا بعد وسأته ان القدون على ضربين
محققه وهي التي يصر الفعل بها محققا وهي غير شرط لوجوب كاد ايجس لانها لا توجد بدون الفعل و
التكليف قبله ومتوهمه وهي كونه تحت لزوم على الفعل لوحد بالقدون المحققه ولا شك ان هذه
الحالة انما تحقق لو سلمت كاد ايجس كاسباب فلهذا عبرت القدون المتوهمه بها وهي ايضا
على قسمين ما يكون الفعل به غالب الوجوه فاسر التحقيق ونظر اثر هذه القدون في لزوم
الاداء لغنى على معنى انه ما تم ترك كاد ايجس كاد ايجس فاسر التحقيق ونظر اثر هذه القدون في لزوم
اذا ظهرت وفي الوقت سبعة كاد ايجس عليهم ويسمقون كاد ايجس ترك كاد ايجس وما يكون الفعل
به في حيز الجوار عقلا وان كان من النوار عاده وحسا ونظر اثر هذه القدون في لزوم كاد ايجس
لخلفه الذي هو القضاء لا لغنى كما في الصور المذكورة اذ كان في الوقت ضيق تحت لا يسع
فيه الا قدر التحريم كان كاد ايجس واجبا عليهم لا لانه بل لخلفه وهو القضاء لوجود توهم القدون
على الاداء حصول الامتداد في الوقت توقف التمسك اذ هو في حيز الجوار عقلا ولذا وقع
لما عليه لم فالحاصل ان القدون المتوهمه شرط لوجوب كاد ايجس فاحد قسميها للزوم كاد ايجس
لغنى والآخر للزوم كاد ايجس وخلفه وهو القضاء **قوله** وكامل وهو القدون الميسر للاداء
اعلم ان الشارع لم يكلف في اكثر الواجبات الماله بالقدون الممكن بل اعتبر فيها صفة زائد
عليها ليسر اعلمنا هذا منه ومنه ان المال محبوب عند العامة فالتكليف عفا عنه شئ وسعى
ميسر لحصول الميسر كاد ايجس بواسطه اشتراطها وهو كامل بالنسبة الى كاول لا يزداد الواجب
حسنا باشتراطها وتيسرها وفرف ما بين القدرين ان كاولي شرط محض ليس فيها معنى العمل

والثاني شرط في معنى العلة اما الاول فلان شرط القدر الممكن ليس الا للممكن من الفعل ولا يمكن اثبات الواجب بدون معنى لا يغير صفه الواجب فلا يوجد فيها معنى العلة فكان شرطها محضا فلم يشترط بقاءها بقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالشهود في النكاح شرط لا انعقاد ون البقاء واما الثاني فلانها لما اعتبرت للتسليم يمكن اثبات الواجب بدون تلك الصفه مع العلة فاذا اشترطت فكانها غيرت صفه الواجب من العلة اليسر فكانت في معنى العلة لثابتها فيها فاشترط دوامها لدوام الواجب للمعنى الشرطي لكن لمعنى العلة لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء احكم بدونها اذ لا تصور اليسر دون القدر الميسر والواجب بدون صفه اليسر لا يمكن لم يشترع الاسك الصفه فهذا شرط بقاء القدر الميسر دون الممكن بقاء الواجب مع ان الظاهر يقتضي العكس اذ الفعل لا يتصور بدون كماله وان يتصور بدون اليسر هذا وقد يورد التدافع بين قولهم احكم بنهائي بنها علة كما في سقوط سهم المولف ولو لم يكن ومن قولهم بقاء احكم بسفي عن بقاء السبب كما في سلة الرمل المسموع من كاسائه المحققان في دفع هذا التدافع وجوه كاول ان المراد من السبب سبب النزول والورود لا السبب بمعنى العلة التي ان قولهم احكم بنهائي بانها علة اذ كان ناشئا مع المنايا وقولهم بقاء احكم بسفي عن بقاء السبب مع عدم المنايا الثالث ان احكم انما انتهى بانها علة اذ كانت مقطوعا بها اما لفا كانت اجتهاد نه يجوز ان يقع احكم مع انتهاء العلة المجتهد فيها وسفي عنها كالحواجب الثالث لا يستقيم فيما نحن بصدد واجاب العلاء صاحب الكشف عن ذلك اذ اذا سكن البقاء بدون العلة كما قيل فاذا لم يكن فقهاء العلة شرط **قوله** حتى سطل الزكوة الى غير ما بين ان دوام القدر الميسر شرط لدوام الواجب المتعلق بها فرع عليه مسائل وهي ان الزكوة سقط بهلاك النصاب ولو بعد الحكم من اداؤها وان العشر سقط بهلاك الخارج وان الخارج سقط اذا استأصل الزرع اذ لا يكل احد منها وجب بصفه اليسر الزكوة فلا شرط انهاء في وجوبها كحقتها او قدرا لثلاث سفص به اصل المال مع الممكن من اداها دونها ولا يجاب القليل من الكثير واما العشر فلتعلق الواجب منه كحقيقته الخارج الذي هو نأها لبرقبة كارضن مع انه من مؤن الارض ولا يبال لفرو ولو جوب القليل من الكثير مع امكان احاب النصف او الثلثين

في معنى العلة

في معنى العلة

في معنى العلة

واما الخراج فلتعلق وجوبه بنها كارضن ايضا لا برفقتها مع كونه من مؤمن كارضن حتى يستغ الوجوب اذا كانت سجن او لم يحج كارضن شيئا او خرج وهكذا يافه ساءونه ولم يبق من السنة مقدار ما يمكن من الزراع فدل ان الكل واجب بقدر ميسر فلا يقع بقواؤها ولا يقال يقع ان لا يجب الضمان في صون كاستهلاك ايضا لان اشترط بقاءها انما كان نظرا للمكلف وتيسرا عليه فيما يتقدي قد خرج عن الاحتقان النظر لا ويجعل القدر الميسر هنا باقية بقدر نظر الفقهاء وزجرا على المتقدي وردا لما مضى من اسقاط الواجب عن نفسه **قوله** خلاف كاول ان القدر الممكن فان دوامها ليس بشرط لدوام الواجب حتى لا يسقط الخ بقاء ملك الزاد والراحلة ولا صدقة الفطر هلاك النصاب لانها يجان بقدر ممكن اما الخ فلان كاشترط في شرط لا يحصل للنائي من الكعبة دون الزاد والراحلة على ما هو المعتاد اذ بدونها تحقق الظاهر غالبا فاشترطها للممكن من هذا السفر لا لليسر اذ اليسر لا يحصل كالمركب واعوان وخدم وليس شرط بالاجماع واما صدقة الفطر فلم يشترط النفاذ في النصاب حتى يجب بثبات البدل والمهنة ولا يشترط حوالان الحول واليسر لا يحقق الا بالمال القليل **قوله** وهل يشترط صفة الجواز للمؤثر الى لغة صون المسئلة اذ اورد كما مر بفعل واتي المكلف بالامور به لا نصف ذلك المامور به بالجواز وكما جاز بطلون كما مر في بقدر به دليل زائد على كالمزج بعض الممكنين من المعتدله والحق عند الفقهاء انه نصف بالجواز وكما جاز بطلون كما مر وهذا الخلاف بين علي اختلاف فقهاء الجواز وكما جاز وهذا الغرض كاول لما كان عبارة عن سقوط القضاء لم يعرف بطلون كما مر فان من ظن عند ضبط الوقت انه على طهره فادى لم يجر صلوته لوجوب القضاء عليه لظاهره انه على غير طهره مع انه ما مور ياداء الصلوة وكذا من افسد حجه يومه لا اذ مع عدم جواز المؤدية حتى وجب القضاء عليه وعندنا لما كان عبارة عن كاشتمال بالامور بانان المامور به انصف بالجواز اذ الحسن مقبض كما مر كما مر ولا حسن لما مور به كما بعد جوف شرعا واما مسلة الظن هو ميم منهم لاننا لا نعلم عدم الجواز حتى قال محمد بن في كتاب النجوى فما اذ انقضت ما نجس ان صلاته جاز ما لم يعلم فاذا علم اعاد بوضحة انه لو مات قبل ان يعلم علم لا شيء عليه ولا يواخذ به لانه اتى بما في وسع فاما اذا علم فقد تبدل حاله وتبين انها غير مجزئة لعدم العلمان فيجوز كالكلف والوجوب بعد تبدل الحال

كما في ستم وعبد الجبار

في معنى العلة

في معنى العلة

لا يكون كذا را واما مسله الج فليست بحج لهم لان الثابت بالامر وجوب اداء كذا فعلا على وجهه
 فاذا افسد فقد اقدم كذا مسال فوجب القضاء وكونه ما مور بالماضي بامر كذا سوى كذا لا لا احرام
 انعقد لازم شرعا خرج عن عهده بانها مكلدا وانما قال والصحيح عند الفقهاء لان بعض الشافعية
 نسب القول بان كذا عيان عن سقوط القضاء الى الفقهاء فزده المصنف بعبارة صحيحة **قوله**
 وانما الكراهة رد للمذهب انكر الرازي به وهو ان كذا قد تناول ما هو مكره شرعا كاداء
 العصر في لفر الوقت وطواف المحدث فانها ما مور بها مع انها مكره وان فقال الصحيح انه ينبغي
 به الكراهة لانه المبلغ في الطلب من كذا ذن وكذا ذن ينبغي به الكراهة فيما لا مراد به لانه انما وكراهة
 العصر والطواف للتبعية الشئ لوصف في الطائف وهو المحدث للصلى والطواف بالماء
قوله واذا عدم صفة الوجوب الى اخره اعلم ان الشئ اذا كان واجبا ثم نسخ وجوبه
 لا ينعى جواز ذلك الفعل عندنا خلافا للشافعية ومع ووافقا كما مام الغزالي في هذه المسئلة
 والتمه ان وجوب الكفان سابقا على الاحتكاك كما في رواية فليكن ثم ليأتى منسوخا اجماعا
 فيجوز عندنا واستدل كلا الفريقين على المطلب بان الوجوب يضمن للجواز ولكن الشافعية
 مع ينعى ان الجواز جزء الوجوب لان الجواز عيان عن رفع الحرج عن الفعل والوجوب عيان عنه
 مع الحرج في الترك فلا يلزم من انفاء الوجوب انفاء الجواز انفاء الوجوب بانفسا الحرج
 في الترك ولهذا لم يدل نسخ وجوب آء صوم عاشورا على نسخ جوازها وعلما بانهم لله يعنى
 ان الجواز يثبت ضمنا للوجوب وبغاله وبطلان المضمن والمتبوع يدل على بطلان المضمن
 والباقي من حيث انه مضمن ونماذج ولذا لما نسخ وجوب قطع الثوب عند اصابة النخاسه لم يوجز
 ومنعوا كون الجواز جزء الوجوب مستندون بان الجواز عيان عن رفع الحرج عن الفعل والترك
 معاجنه خير المكلف منه فكيف يكون جزء الوجوب الذي هو رفع الحرج عن الفعل مع اثباته في الترك
 حتى لم يحد منه مع المناقاة بينهما وجوز صوم عاشور ليس بوجوب كذا مراد بوجوب كون الصوم
 مشروع عينة حقا للبعد كما في سائر الايام فان قلت المراد بالجواز في قول الشافعية هو الجواز المطلق
 الذي هو مورد القسم للوجوب وكذا باجابه لا منافاه بینه وبين الوجوب وانما المناقاه
 بين الوجوب وبين الجواز يعنى كذا باجابه كذا فليكن **قوله** الجواز ليس متعدد اذ الكلام

ومعنا انما

المراد بالجواز

المراد بالجواز

في الجواز الذي هو حكم من احكام الشرع وهو عيان عن كذا باجابه حتى قسموا الحكم الى الوجوب
 واحكامه والندب والكراهة وكذا باجابه لا غير فان قلت المراد بقول علماءنا نعمهم الله ان الجواز
 يثبت ضمنا للوجوب فان كان المراد انه جزء منه فهو عينه مذهب الخصم وان كان المراد انه لازم له
 فانفاء الملزوم لا يدل على استفاء اللازم فلا يتم المدعى **قوله** كذا ان يكون مرادهم
 به ان الجواز يثبت تبعا للوجوب وان كان مغاير له في المفهوم ولم يكن جزءا كما يثبت العرض
 تبعا للجسم مع مغايرتهما في المفهوم واستفاء الجزئية اذ مفهوم اجتناب ما يقوم بذاته و
 مفهوم العرض ما لا يقوم بذاته وكما يقال يثبت الوكاله في ضمن عقد الرهن وان كان
 بينهما منافاه بحسب الحكم هكذا خطر الى الخطر الفار فليصلح الناطق **قوله** وكذا مرادهم
 الى اخره نفسهم كذا ملزما المطلق والمقيد باعتبار المأمور به لانه اما ان يكون له وقت
 محدد يدفع الاداء نفوته او لا فاكاد لمعنى وكذا مطلق لا اطلاقا عن الوقف المحذور
 لعنى الوقت مطلقا فان الفعل لا يدرك من وقت فلهذا قال مطلق ومقيد لم يقل موقت
 وغير موقت **قوله** وهو على الراي اختلف كما مر لمطلق انه على الفور او على التراخي
 فالخيار من مذهب صحابنا نعمهم الله هو الكراهة وذهب الكرخي وبعض الشافعية والقائلون
 بالكدار رجعهم الله الى كذا ول المراد بالفور ان يجب جعل الفعل في اول اوقاته كما كان
 حتى مات بالماخرو وبالتراخي ان يجوز ما جنى عنه لان حبس النعمان اليه غير انه لو مات
 قبل كذا اء ماتم بى كذا احم القائلون بالفور بالمعقول والمعقول اما المنقول فقوله كما
 ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فانه تقدم اليك عليه للغة ونحوه على ترك السجدة في الحال
 وان كان كذا مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه اليه الذم والنوع واما المعقول فوجوه كذا
 ان الوجوب في اول الوقت ثابت لا ينافى وبين الوجوب وجواز التراخي منافاه فتنسخ
 جواز التراخي وانما قلنا بان بينهما منافاه لان الوجوب لازم عدم جواز الترك وجواز
 التراخي لازم جواز الترك لان التراخي ترك عن الوقت كذا ول النسخ من اللازمين
 يستلزم النسخ في من الملزومين انما ان جواز التراخي يستلزم عدم الاثم بالتأخير
 على تقدير القوت لان اجابرا لا يكون سببا لثم والوجوب يستلزم الاثم على تقدير القوت

المراد بالجواز

ووجه ل

فمنها ما نفاه لكن الوجوب ياتي في اول الوقت بالاجماع فيمنع حوازا لما مر الثالث
ان السداد اقال للبعد استغنى في لغة العبد عدا صياد لانه للفور واجه المصنف
على المذهب المختار بقوله لئلا يعود على موضوعه بالسفوف سانه ان قولنا افضل مطلق افضل
الساعة مقيد ووضع المطلق مغاير لوضع المقيد والمقيد يوجب كمالا على الفور فلو
افضى المطلق ايضا ذلك لصار حكمه حكم المقيد فلم يبق المطلق مطلقا واجب عن المنقول
ما لا نعلم ان الذم لو ترك سائر على الفور لم لا يجوز ان يكون للاباء وكما استلزم دليل
قوله تعالى ولا تسكنوه ولم لا يجوز ان يكون لعدم اعتقاده كالمرايحي حكمه لقوله اما خسر
خلعتني من نار وخلقته من طين ولم لا يجوز ان يكون لو ترك كالمرايحي سائر على
عليه ما لا يسجد ولئن سلمنا ذلك لكن لو ترك كالمرايحي في كمال المطلق الخالي عن قرينة
الفور وعدمه وقد قامت القرينة هنا على الفور وهو قوله تعالى فاذا سوتوه ونفخت من ريح
فقولهم ساجدين فانه دل على وجوب السجود عقبة التسوية ونفخ الروح كما هو مقتضى حرف
الفاء لكن يعترض على الجواب لا خبر بان فاء الجزاء لا دل على التعقيب بل يدل على الكسب
فقط ولهذا جاز تقديم غسل البدن والرجل في مسح الرأس على غسل الوجه عند اتمامهم
وعن المعقول عن الوجه كاول ما لا نعلم ان حوازا لو ترك لازم لجواز التاخير قوله لان التاخير
ترك عن الوقت لا دل على الركوع عن الوقت كاول لا يستلزم التزم مطلقا لجواز ان ياتي
به في الوقت اكلنا وعن الوجه اكلنا منع المناهية بين الوجوب وحوازا لما مر بنا على ان
كلام لازم الوجوب على تقدير النفوس بترك الفعل في حين عدم كماله بالباخرة وعن الوجه
الثالث بان قرينة الفور قاء منه وهو العطش فلا نزاع منه **قوله** ومقيد به المقيد
بالوقت ما يكون له وقت محدد يفوت كاداء بفوته كما ذكرنا وهو على اربعة انواع ما
يكون الوقت ظرفا للمؤدي وشرطا للاداء وسببا للوجوب وما يكون الوقت معيارا له
وسببا للوجوب وما يكون الوقت معيارا له لاسبابا وما يكون مشكلا بسببه المعيار والظرف اما
كاول فما لصلو فان الوقت ظرف للفضل عنها لو اكتفى في كاداء على القدر المفروض
وشرطا لادائها لفوات كاداء بفواته مع كفو السبب وكونه غير داخل في مفهوم كاداء ولا يؤثر

وهو سبب الوجوب فيكون له وقت محدد يفوت كاداء بفوته كما ذكرنا وهو على اربعة انواع ما يكون الوقت ظرفا للمؤدي وشرطا للاداء وسببا للوجوب وما يكون الوقت معيارا له وسببا للوجوب وما يكون الوقت معيارا له لاسبابا وما يكون مشكلا بسببه المعيار والظرف اما كاول فما لصلو فان الوقت ظرف للفضل عنها لو اكتفى في كاداء على القدر المفروض وشرطا لادائها لفوات كاداء بفواته مع كفو السبب وكونه غير داخل في مفهوم كاداء ولا يؤثر

في وجهه فكون عدم الوقت مستلزما لا امتناع وجوده فلزم توقف وجوده على وجه الوقت
وهو المعنى بالشرط وسبب لوجوبها بالنسبة لنا لا خلافا لواجب باختلاف صفه الوقت لانه
يجب كمالا بكمال الوقت وناقضا بنقصانه وهو آية السببية كاصل هو اختلاف الحكم باختلاف
كامل السبب ونفسا كاداء قبل الوقت اذ من حكم السبب امتناع تقدم سببه عليه والمسبب
وان كان الوجوب كونه مفضيا الى الوجود فكون الوجود ايضا سببا بوساطة او استدلالا
كاداء على عدم الوجوب لا يوجب لزومه صحه كاداء واعترض بان الشرطية تفادى من الطرفين
لان الظروف محال في الحال شرط فلا فائدة في قوله شرطا للاداء وبان كمال كاداء قد يقع في ظرف
الضاح كما في صوم يوم النحر وبان الشرط قد يمنع تقدمه على الشرط كما لصلو بالنسبة الى الضوء
فلا يصح الاستدلال لهما على السببية كما استدلال من العلامة انما يصح اذا كانت بحيث لا يوجد
في غير ذي العلامة لئلا يكون اعم لان وجوبه اللازم لا يستلزم وجوبه الملزوم والى قول
عن كاول ما لا نعلم ان الشرطية تفادى من الطرفين كيف وان ظرفية الوقت ملزوم لشرطية
كاداء والعلم بالملزوم انما يفيد العلم باللازم لو كان الملزوم متناولا لانه ذلك فصرح
بما علم الزاها انها ما سانه ولئن سلمنا ذلك لكن الفائد في ذلك الشرطية مع الظرفية عن الصلوة
عن الصوم بالظرفية وتشكرها في الشرطية وما يجاب بان الطرف لا يجب ان يكون شرطا
لشيء فهو كاداء ففيه اشكال اذ الظروف هنا بمنع واجب المحل له عليه قولهم فما سبب ان اعمال
سببية كل الوقت بوجوبها لال طرفية فكون شرط للمؤدي فكذلك لادائه اذ الكلام في كاداء الذي
هو في ضمن المؤدى فلا سفك عنه وعن اكلنا بان كاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب كما ذكر
ونظائر اكثر من ان يحصى فحمل عليه ما لم يقدم ليل يجره عنه وعن الثالث بان التقديم على الشرط
ضروري فيما اذا وجد سبب واقضي حكما وتوقف على شرط متأخر وجوده فعند وجود الشرط
ثبت الحكم متقدما على الشرط مقارنا للسبب وجميع المستندات من هذا القبيل كنبوت الملك
بالغضب عند لواء الضمان فلا متأخر في الشرطية ان يوجد اذ قبل الوقت فيسقط به ما ذكر
في شرح السنفح ان بطلان التقديم على الشرط ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل
قبله وبطلان التقديم على الشرط اظهر من بطلان التقديم على السبب لجواز ان يثبت سبب

كاداء وهو ان كاداء شرط لاداء كاداء
ان يكون شرطا

لأنه يجب عنه ما قد يقع في اعتبارات ان يعتبر الموقوف عليه موجودا بعد وجود الموقوف كما
في المستند وتعارض ما ان التعدد في الشرط يجوز ايضا مثل ان دخلت هذه الدار او حملت
هذه الخنثى او ركب هذه الفرس فانت حر على ان الكلام في امتناع التقديم على سبب ثبت
الحكم به واجاب صاحب النفع عن الثالث بان امتناع التقديم لا يجوز ان يكون للشرط اذ من
المشروط ما يجوز تقديمه على الشرط كقديم الزكوة على حوالان الحول واعترض عليه الشارح
بان تقديم الزكوة على حوالان الحول ليس من قبل التقديم على الشرط لان الحول ليس شرطا
للوjoyب وللا داء بل لوجوب كاداء ولا تصور تقديمه عليه واجاب عنه بعض المحققين
بان مقصود صاحب النفع ان وقوع المدفوع عن الزكوة مشروط بوجوب كاداء وهو مشروط
بالحول وعلى تقدير حوالان اكل يقع ركوع عن وقت كاداء فوقعه زكوة مقدم على شرط الشرط
ثم كاداء فان قل لا ثم كون وقوع المدفوع عن الزكوة مشروطا بوجوب كاداء فكيف وان صح كاداء
بنتي على نفس الوجوب لا على وجوب كاداء كاداء الصلوة في اول الوقت واداء صدقة
الفطر قبل يوم العيد والكفا في بعد الحج وغيرها مما لا يعد ولا يحصى قل قد صرح
اهل الاصول في بحث العلة ان النصاب علم بسبب السبب لكونه مؤثرا في حكمه لكن لما تراخى حكمه
وهو وجوب الزكوة لا وجه وصف النما شبه النصاب قبل اكل كاسباب لما كان العلية
اصلا فيه كان الوجوب ثابتا من كاداء ولهذا صح التجيز قبل الوصف خلافا لما ذكره ولكن لا يكون المؤدي
ركوع في الحال خلافا للشافعي لعدم وصف العلة حتى اذا اتم اكل ونصابه غير كامل كان المؤدي
تطوعا ولا ان يكون لو كان قاعا في يد كاداء ما اذا دفع الى الفقير لانها غير قربة وان
لم يتم زكوة فاعلم منه ان صح كاداء لا يستلزم وقوع المؤدي عن الزكوة فان قل قد ذكر في المحنيس
ان لو عجل الزكوة الى الفقير فصار غيبا قبل اكل او ارتد والعماد ما جاز المؤدي عن الزكوة
ولو صار المؤدي زكوة عند الحول بشرط اهلية المصروف عنده فلما ظهر مما ذكرنا ان المؤدي
انما يصير زكوة عند تمام اكل من حين كاداء لا مقتصر اهلية المصروف عند كاداء
لا عند تمام اكل فكان استغنائك وارثا له قبل اكل وبعد سواء **قوله** وهو اما
ان يضاف الى لزم اى النوع كاول وهو ما يكون الوقت فنه نظرنا باعتبار سبب الزكوة

في وجه اعتبار الزكوة

اربعة انواع لانه اما ان شرع في الصلوة في الوقت او لا فعلى التمسك بوجوبها كل الوقت وعلى
كاول اما ان شرع في اجزائه كاول فالوجوب مضاف اليه واما في اجزائه كآخره فانها فكذا كاداء
اليه كما اذا اتم الصلوة في وقت حرار واما في غيرها فيضاف الوجوب الى ما يلي الشرع
فالوقت القسم كاول مخير في نوعين لانه ان شرع في كاداء في الوقت فثبت وجوبه ما يلي
كاداء والا فثبت الوجوب كل الوقت فما احاجه الى ترجيح النوع قل ما يلي كاداء
ان كان لغير الوقت اخص حكم من بين كاداء فاما ما ز نوعا على حدة واما ما في مقابلته
اجزائه كاول نوعا لغيره وفي سائر اجزائه المشترك في الحكم نوعا ثالثا فلا جرم تنوع انواعها
اربعة وكاداء في هذه كاداء الثلاث ليس كل الوقت سببا للوجوب ان الوقت ظرف
للاداء وسبب للوجوب فان كان كل الوقت سببا فاما ان يكون كاداء بعد انقضاء الوقت
فلا يكون الوقت ظرفا للاداء او قبل انقضاءه فلزم تقديم الحكم على السبب فلا يكون كل
الوقت سببا للوجوب فاحد الامرين لازم اما ما ذكر كاداء عن الوقت في تقديم المسبب على
السبب بل اما ان لا يكون الوقت ظرفا او لا يكون الوقت سببا كذا قل يمكن كاداء
بان يقال لو كان كل الوقت سببا لزم ما ذكر كاداء عن الوقت فلا يكون الوقت ظرفا للاداء
او يقال لو كان كل الوقت سببا لكان الوجوب بعد الوقت ليس كذلك ثم لم تكن كل الوقت
سببا نعم ان يكون البعض سببا فاما ان يكون جزءا مقدرا اى له مقدار معلوم كالثلث والربع
او لا يكون مقدرا بل ديني جزو كاول باطل لان سبب الوجوب في جميع الاجزاء المقدرة على السوية فاضافة
الوجوب الى بعضها دون البعض ترجيح لما مرجح فوجب كاداء في كاداء وهو اجزائه الذي لا يتجزى
من الوقت فاذا وجد اجزائه كاول فعلى السبب لانه اولي بها من سائر اجزائه المعدومة لانها لا تدرج
الموجوده ولهذا يصح كاداء بعد اجزائه كاول فان افضل كاداء به قدرت والاستقلال الى الله والتمسك
لانعدام كاول ووجه التمسك به ان تنضي الوقت عند زكوة لله الى اجزائه من اجزاء الوقت
عندنا فتعني فيه اذ لم يبق بعد ما ينقل اليه فغيره حال المكلف في السلام والعقل والبلوغ والسر
وكاداءه وايفض الظاهر عند مع اعتبار صفة حتى لو كان صحيحا كما في الفجر وجب كاداء فلا يتأدى
ناقضا ولو كان فاسدا كالعصر وجب ناقضا فينادى كما وجب فان قل انما ينقل السبب من اجزائه

لواحتاج كحق الوجوب جعل الى سبب غاية ما في الباب فوات الجزا ولاول كن لا يلزم من فوات السبب
فوات السبب البقاء سبب عن السبب الا لزم بفوات جميع الوقت فوات الوجوب وليس كذلك
فلما دل تغير الاحكام بعد الجزا كاول بالسفر وكيفية الامام وغيرها على الاستفال كذا قبل وقته
بحث تعرف بالمال هذا اذا وقع كادارة في الوقت اما اذا خلا الوقت عن كادارة استقل السبب الى كل الوقت
لان جميع الجزا لمافات لكل جزء فرض يكون سبب الوجوب اليه كسبب الجزا كخرطية جزا اول السبب
من الجزا كآخر فلا بد ان يكون السبب جميع كجزا **قوله** فلهذا لا يتأدى الى الحق نفع على قوله
اولي الجمل الى اجل ان نضاف الوجوب الى حمله الوقت عند عدم كادارة في الوقت لا يتأدى الى غير
احتماله في الوقت الناقص لانها وجبت بصفة الكمال اذ السبب وهو كل الوقت كمال ان كان فيه جزا من
اولا نهضت دنيا في الدية فينبئ بصفة الكمال فلا يتأدى في الوقت الناقص وهو لا ينوب عن الكمال
بخلاف عمره لانه لما انقل كادارة ذلك الجزا تعين السبب فوجب نفعه لنقصان سبب في كادارة
فان قل الزمان ليس بداخل في ما هو المأمورة فالحال في لا وجب الحلال في ما هي المأمورة اذ الفرق
غير المظروف قلنا المأمورة فعل موقف فكون الوقت في خلافة مفهومه كونه ظرفا لانا في كونه
جزا اذا خلا فيه لان العبر جزا هو البعض من وقت الظاهر مثلا عر عن المعطر فاهو البعض
فلا مناه فاه فظهر الفرق بين النقصان الواقع لسبب ترك الواجب والنقصان الواقع سبب الوقت
حت لم يمنع كاول الخوف عن العمل لانه ليس راجح الى المأمورة لتمام كادارة كان بدونه بخلاف كادارة
قوله ومن حكمه اي من حكم هذا النوع المستراط انه التعيين حتى لم تعين فرض الوقت
بمطلق كاسم ان يقول نوت ان اصيل بل تعين الوصف ان يقول نوت ان اصيل فرض الظاهر مثلا
لانه لما كان الوقت ظرفا لم يصف صح اداء صاوي اخرى فيه فلا بد من التعيين لدفع المراجع كالا
بدم اصل النبي صلى الله عليه واله من منافع البدن الصالح للعرض وغيره مصروف الى ما عليه من الفرض ولا
سقط هذا بضم الوقت اذ الناجز اليه انما يكون بشيء من العوارض كالنوم والسيان او تغيب
العبد فلا يصح مسقط الشرط شرعي ولا تعين جزا من الوقت لا داء بتعيينه حتى لو قصد كادارة
وتعيين السبب هذا الجزا اوضح عليه بان قال غيت هذا الجزا لا داء والسبب لا تعين وكجود كادارة
بعل وانما تعين الجزا لا داء والسبب اذ ادي لان تعيين الشرط والسبب في تصرف بعض

والسبب لا تعين في كادارة
وانما تعين الجزا لا داء

الى الشك في وضع المشروعات ليس للبعد ذلك وانما ان يؤدي في اي جزا شأ بحسب مصلحته
فاذا ادى شغل ذلك الجزا للسبب كما صنفنا ونطس كقارن الممن فان ادى خضاهما كطعام
او الكسوة او التحرر لا يتعين بتعيينه قولا وان كان لا اختيار اليه بل تعين بفعله **قوله** او يكون
معيارا له وسببا لوجوبه مشروع في النوع انما من انواع المعيد بالوقت وهو ما يكون الوقت
معيارا له اي مقدرا له كالكل في الميكلات وسببا لوجوبه كصوم رمضان فان الوقت معيار له
لكونه مقدرا بالوقت وجودا ومعرفة اما وجودا فلا بد بطول ونقصه قصر ولا يسع منه كاصوم
واحد واما معرفة فلا بد لا يعرف لا مقدرا بالنها فيقال هو كاساك عن المفطر السبب نهارا مع
اليه وسبب لوجوبه ايضا اذ الصوم نضاف اليه كاضافة دليل السبب شرط لادائه ايضا ولم يذكر
لكونه معلوما من كونه موقفا اذ الوقت شرط في كل موقف كالكفا، بذكر في احد انواع الوقت بخلاف كونه
معيارا وسببا اذ الوقت قد لا يكون معيارا كوقت الصلوة وقد لا يكون سببا كوقت المندور المعين ومن
حكمه ان يصير غير فرض الصوم مفعيا لانه لما كان الوقت معيارا له وقد شغل الشرع به بقوله عليه السلام اذا شغل
شعبان فلا صوم الا ان رمضان لا يمكن ان يكون مشغولا بتعيين كالمكالم فلا توطئ في التعيين
لكونه متعينا في نفسه فيصا بمطلق كاسم ومع الخطأ في الوصف ان من الصحيح المقام بتأدي منه مطلق الصوم
ومع الخطأ في وصف الصوم بان نوي القضاء او النذر او الكفارة اذ المتوصل في الزمان كالموصل
في المكان خلا فالتأدي في فعله لا يتأدى اليه فرض رمضان لتوقع الصوم في اوصافه فرضا
ونظرا فلا تعين بدون التعيين ولان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم بدليل حصول زيادته التوا
به فامنع حصوله لا عن اختيار فتمت طه النبي للوصف نفيا للجزا كشرط للاصل اختيار الوصف والوصف
لا خيرا لحظاته فم في كاصل فذل ان كاطلاق تعين واوضح عليه ان في فساد جهة الفرضية فساد
المنوية عند محله واجب **قوله** ان اخلاف في الفساد العارض اذ في الصلوة قطع حتى ان ناولي الفرضان
في الصوم في غير رمضان مسقطا لا ينافي كذا ذكر في الجوامع فلتامل **قوله** الا في المسافر نوي
واجبا لغيره عند كادارة حنفية مستثناة من قوله ومع الخطأ في الوصف بغير ان المسافر اذا الخطأ في الوصف
بان نوي في رمضان عن واجب تغير يقع عما نوي عند كادارة حنفية بخلافه لا في كونه ومكرهم الله
لما ان الصوم مشروع في حق المسافر لوجوب الصوم بشهره في حق الكل وقد نذر ان شرعه الفرض

لذلك طلب المالك من غير مشروعة
صار الاطلاق تعينا وصار اختيار
الاصل هو

سنة شرعية العذر الا ان الشرع خص له بالفطر وهذا الرخص لا يجعل غير الفرض مشروعا فافهم
 غير الفرض لعدم شرعية لا ياتي حينئذ في طرفان احدهما ان نفس الوجوب وان كان تابعا للمسايق
 بهود السهر لكن رخص ترك الصوم خفيفا عليه ولا ينعى بالرخص على سبيل الخفيف الا ان له اختارا
 من الفرض وكما ان لا يفطر اخف كذلك اذ الواجب الاخر اخف لانه قبل ادراك ايتام اخر غير موافق
 وموافق الواجب ولما رخص له بالفطر لم يصح له بدنه فلهذا لم ينعى قضاء دينه بالصوم اولا الا ان
 المسافر غير مطالب بالاداء فيه هذا رمضان في حق ادائه كسحبان في كل اول ونوى النفل يقع
 الفرض اذ لا خفة في النفل بالنسبة الى الفرض فلا يترخص فيها الا بصح بدنه النفل لان رمضان لما كان
 في حقه كسحبان كان قابلا لساكنه انواع الصيام فكون مترخصا بالنفل كما بالواجب لاخر فلهذا جاز
 في النفل عنه روايتان وان اطلق اليه فالصحيح ان يقع عن الوضوء لان كاعراض عن الغزاة لا يحق
 عمل من الغزاة ولو نوى المريض الذي لم يضره الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ما نوى بالصوم
 انه كالصحيح المقم لان الرخص في حقه هو العجز الحقيقي وقد فات بالصوم وفي حق المسافر هو العجز
 التقديري باقامة السفر مقام نفس المصلحة وهو قائم مع الصوم فينتج له حق الرخص وما
 ذكره الكرخي من ان اجواز في المريض والمسافر على السواء في قول ابن حنيفة رضي الله عنه
 فيجوز على المريض الذي اضربه الصوم **قول** او يكون معيارا لاسباب شروع في النوع
 الثالث من انواع الموقت وهو ما يكون الوقت معيارا له لاسباب مثل قضاء رمضان و
 صوم الكفارة والندرة فان الوقت معيار لها لكونه مقدرا لها وعدم تحقق صوم يومين في يوم
 واحدا الا ان سبب القضاء ما هو سبب الاداء وسبب صوم الكفارة ما يضاف اليه من ظاهرا وقليل
 او غيرها وسبب صوم النذر هو النذر وانما عدا من انواع الموقت لان وقته متعين وهو النهي
 دون الليالي بخلاف الزكوة ومن حكمه ان شرط فيه التعيين اي التثبيت ليتعين اذ الوقت
 غير متعين هذه الصيامات لان وقتها العرفي لم يتوقف كالمسافر في اول اليوم او المشرع
 الوقت وهو النفل فلا يقع عن محتمل الوقت وهو هذا الصياما اذ لا محتمل كالتقال في غيره
 فاما اذا نوى من الليل فوقع كالمسافر من اول النهار عن محتمل الوقت فيجوز ومن حكمه ايضا ان لا محتمل
 الفوات بالتأخير اذ وقته العرفي في النوعين الاولين لتعلقها بوقت معين **قول** او يكون

مشكلا في المعارض والظرف اعلم ان الاشكال في نفس الحج وفي وقته وجوبه اما بيان كاي
 فانه شبه الصلوة من حيث ان ادائه لا يتفرق جميع الوقت الا يرى ان اشهر الحج من شوال الى عشر
 ذي الحجة وان تأدى في بعض هذه الايام وشبه الصوم ايضا من حيث انه لا تأدى في السنة الا
 حجة واحدة فكان مشكلا من هذا الوجه واما بيان انك ومنوان الحج فرض العمر بالاجماع الا ان اشهر
 السنة لا ولي لم يتعين للاداء ان ادرك العام القابل لبعض وقت الصلوة وتعيين ان لم يدرك
 كوقت الصوم فاشكل لاستواء احق والمات منه واما بيان الثالث فانه ان عاش الى القابل
 كان الوجوب موسعا وان لم يعش كان مضيقا حيث لا يسع التأخير فاشبه الحال فكان مشكلا
 من حيث الحكم في حكم محدد بالتوسع نظر الى ظاهر الحال وهو تقارب الحق الى القابل وبناء
 على انه فرض العمر فيسعه التأخير لكن بشرط ان لا يقوته في عمر فلا ياتى به اذا مات فجاءة
 واثم اذا مات بعد شهادته قبله انه لو أخر يقوته واثم يوسف مع المضيق احتياطا فلا يسع
 عن العام لا ولي حتى ياتى بالتأخير ويرفع كاتم بالاداء **قول** وتنادي عطلن الله الله
 النفل اي اذا نوى الحج مطلقا وقال اللهم اني اريد الحج يقع عن الفرض مع وجوه المرفوع يكون
 النفل مشروعا بالانفاق بينهما اذا فاند الخلف في الماتم لا غير وذلك بدلالة التعيين من
 قبل المؤدي اذا اظهروا حال المسلم الذي علم الحج ان لا يحتمل المشاق الكثيرة للحج النفل فاستغنى
 عن صوم التعيين اما اذا نوى النفل فقد جاء بصريح مخالفتها فرج لان الدلالة لا تقاوم الصريح
 بخلاف صوم رمضان اذ التعيين فيه يلحق في المؤدي وهو كونه واحدا لا مزاج له فيه كما ذكر
 فتعين جميع لقادير سوء اطلق او عن غيري فكل شكل عليه صنف الوقت في الصلوة فانه
 شوطه التعيين فيه مع وجوه الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل بالاداء
 مع نفوس الفرض قلنا الدلالة في الحج ظاهرة دون الصلوة اذ المشاق الكثيرة موجودة فيه
 فالظاهر انه مع تحملها لا يقصد النفل وعليه الفرض بخلاف الصلوة اذ القضاء عليه يسر قضاء
 الحج فلا بعد ان تشتغل الوقت بالنفل ويقضي الفرض كيف انه قد شغل اكثر الوقت عما لا
 طائل فيه فاي مانع من شغل بقية بالنفل او بواجب آخر وعند الشافعي مع لمغونه النفل
 مع حمل ذلك التعب وترك الفرض مع ان العوارض فيه اكثر مع وجوه العقاب في تركه من السفه

في غير هذا الفرض من الفرض في النفل

سحق المحرقة امر الدنيا صانه لما له في امر الدين اولى فبحر عليه عن تلك الله وسع اصل الذنوب تباد
به الفرض واكواب ان ايج عبادته وانها لا تبادى الا عن اختيار فلا يجوز عليه المحرقة لادب الجبر فالت
مضاهم وفيه بحث اذ هو كعينه واد عليه في جواز صوم رمضان بنسب النفل الفرق يكون معار او
معار لا يدفع هذا وهو لزوم جواز الفرض من غير اختيار بنسب النفل وكل جواب لكم في باب الصوم
من جواب له في باب الحج قلت يمكن ان يجاب عنه بالفرق بينهما بان التعمين لما حصل في رمضان
من قبل من له ذلك كان اختيار النفل اختيار الفرض لا بخلاف وقت الحج لعدم التعمين
منه من قبل من له ذلك اذ التعمين انما حصل به لانه حال المؤدي وحاصل الفرق وجوده كاختيار
للتقديري في رمضان دون الحج هكذا سيج في الخطر الثاني **قوله** والكفار مخاطبون
بالفرض لا بخلاف في ان الكفار مخاطبون بالايمان لقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا الله
اليكم جميعا الى قوله فامنوا بالله ورسوله فهذا الخطاب يتناولهم وبالمشروع من العقوبات
انما مثل الحدود والقصاص لانها تقام بطريق الجزاء والعقوبة زجر عن ارتكاب سيئاتها
وهم احق بما هو زجر وعقوبة وبالمعاملات ايضا لان المطلوب بها معنى دناوى هو ذلك
بهم البقى ولا خلاف ايضا في عدم جواز العبادات حال الكفر وفي عدم وجوب القضاء بعد اسلام
ونه ان اخطاب الشرايع يتناولهم في حكم الواحد في كآخرة اى يواخذون بترك الاعتقاد
بالشرايع لان ذلك منهم كفر وما في حق وجوب كآخرة الدنيا فقد اختلف فيه فذهب القائلون
من مشايخنا والشافعية والمعتزلة وعامة اهل الحديث الى ان اخطاب في حقهم متحقق لانهم
معاقبون بترك كآداء وعامة مشايخنا وراى الزهري على خلافه وهو مذهب القاضى ابن رشد والشافعية
والمسنن عنهم الله كذا في المبرر وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان بكلفهم بالفروع
انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان معنى قوله وبالشرايع في حكم الواحد
في كآخرة لا خلاف بتركها اعتقاد الاعمال ومنه تساهل لانه ان اراد به انهم مخاطبون
طوبون بالاعتقاد بالشرايع فخصيصه بقوله في حكم كآخرة باطل لان الكفار كما هم مخاطبون
بالاعتقاد بالنسبة كآخرة حتى معاقبون على تركه كذلك مكلفون به في الدنيا ايضا لا خلاف
واجواب ان الواحد في كآخرة لا يكون الا بترك الاعتقاد الواجب عليهم في الدنيا فانه

على كفره

اى لا يواخذون بترك الاعتقاد في الدنيا

قال والكفار مخاطبون بالاعتقاد الشرايع في الدنيا حتى يواخذون في كآخرة سبب ترك الاعتقاد **قوله**
في كآخرة اثر التكليف في الدنيا وفصل نظر فائدة الخلاف في المرند اذا سلم لالزمة قضاء صلوات
فانه في الرده بعد كاسلام عندنا خلافا للث فيع وانما اسقط عن الكافر الاصل بعد كاسلام لعفو
الشرع عنه لقوله تعالى ان الله غفور رحيم ما قد سلف في قوله عليه السلام كآخرة كآخرة كآخرة
وحرضا على الدخول في كاسلام وهذا لا يلزم الحكم كآخرة جاهلا بالاحكام ومحاسن كاسلام بخلاف المرند
لاستحقاقه الغلط بالمعاند بعد مشاهد محاسن كاسلام ود لا يله الظاهر **قوله** ومنه النهي
اى من الخاص كالامر لانه لفظ موضوع لطلب كآخرة اشارة الى انه ليس بشرك لفظه وان كان
صيغة تسمي للتحرير والكراهة والتحقير والدعاء وكآخرة او غيها ثم انها في غير التحريم كآخرة
بجاز بالاتفاق وانما الخلاف في انها هل هي حقيقة في اخطار دون الكراهة وبالعكس او مستكرمة بينهما لفظا
او معنى او موقوف كآخرة كآخرة الجهور موجه وجوب كآخرة لقوله تعالى وما نهيككم عنه فانهوا
وكآخرة للوجوب كما مر **قوله** وهو قول القائل لعنه الى الفروع لما كان النهي ضد كآخرة
وهو قول القائل لعنه على سبيل الاستعلاء افضل كان النهي قول القائل لعنه على سبيل الاستعلاء
لا بفعل ومباحث هذا كباحث ضد فلا نفيدها **قوله** وانه يعنى الى الفروع قبح النهي
مقضى النهي كما احسن المأثورة مقضى كآخرة من ان النابح حكمه والحكم لا نهى عن شئ الا بقبحه
قال الله تعالى ونهى عن الفحشاء والمنكر وكان الفقه من مقتضاها شرعا لا من موجبها كآخرة كآخرة
فان قيل ما ذا لا يجعل مقتضى النهي شرعا حسن كآخرة كما كان مقتضى الامر حسن كآخرة قلنا لانه
يصير مقتضاها واحدا بينهما مغايرة على سبيل المضادة هكذا ذكر الامام شمس كآخرة الشرع كآخرة كآخرة
بالموجب فان موجب كآخرة تمار وموجب النهي وجوب كآخرة ومع ذلك لم يكن موجبها واحدا
فكلف يكون مقتضاها على ذلك التقدير واحدا **قوله** وهو اما ان يكون قبحا لعنه الى الفروع
النهي عنه في صفة القبح فسمان ما هو قبح لعنه اى القبح ثابت في معنى الفعل الذي اصنف الله النهي
وما هو قبح لعنه فالاول نوعان ما هو قبح لعنه وضعا كآخرة فانه موضوع لعنه لفعل هو قبحه في ذآ
عقلا وما هو قبح لعنه شرعا كآخرة فان البيع ما دله مال بمال شرعا والحرس كآخرة اذ المال غير الاد
خلق لمصلحة كآخرة كآخرة فيه الشح والفضة فكون اضافة البيع اليه اضافة الى غير محله فكون عينا فالحق

بالفقه عقلا بولطه عدم المحلية شرعا وحكم هذه النوعين عدم الشرع أصلا لان ما فتح لعينه لا يتصور
ان يكون مشروعاً بوجه والكا ايضا نوعان ما هو فتح بغيره وذلك الغير متصل به وصفا كصوم يوم النحر
فانه فتح باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافته والصوم اعراض عنها وان كان في نفسه حسنا لكونه
امساكاً لله تعالى وما يكون ذلك الغير مجاوراً له جمعا كمن تصور انفكاكه عنه في الجملة لا ان يكون داخل
في حقيقة لا وصفاً لازماً له كالبيع وقت النداء فان النهي منه لاجل كالاخلال بالبيع الى الجمعة وهو مغيث
مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه بان يباع في الطريق ذاهباً الى الجمعة والبيع مبادله المال بالمال على ما قيل
التراضى ولاخلال ليس منه وحكم هذه النوعين الشرعي ان يكون صحيحاً مشروعاً وعبداً النهي لان
الفقه لما كان باعتبار مغيث كقر مجاور للنهي عنه غير متصل لم يؤثر في ازاله الشرعية أصلاً ولا وصفاً
قوله والنهي عن كالاخلال الحسية لا أثره اعلم ان النهي على نوعين نوع عن كالاخلال الحسية ونوع
عن كالاخلال الشرعية ولا توقف تحققها على الشرع كالزنا والقتل ونحوها فانها افعال معلومة قبل الشرع ولا يفتقر
لافعال الشرع ويصح التي توقف تحققها على الشرع اي لا يدرك لولا خطاب الشرع كالصلوة والصوم
والبيع فان كون الصلوة والصوم قربة على هذه الهمة لا يعرف الا بالشرع وكذا كون البيع عقد مخصوصاً
على وجه مخصوص بحيث يرتب عليه احكام كثيرة انما ثبت بالشرع وان كان موجوداً في كل الملك على وجه كقر
والنهي عن كالافعال الحسية الخالية عن القرينة الدالة على ان النهي عنه فتح لعينه او لغرض يقع على القسم الاول
اي يحل على الفقه لعينه لا خلاف اذ لا يصل ان تثبت الفقه فيما اصف اليه النهي لا يغير فلا يترك من غير
ضرون ولا ضرور هنا اذ يمكن كقولك كالافعال الحسية مع صفه الفقه وعن كالافعال الشرعية يقع على الفقه
لمعني في وصفه حتى النهي عنه بعد النهي مشروعاً باصله لا بوصفه عندنا لان الفقه في النهي عنه ثبت بقتضاء
ضرون حكمه التام كما ذكر لا بوصفه النهي اذ من يدل على طلب كانهاء لا غير وما ثبت بالانقضاء
ضروري ثبت على وجه البطلان المعنوي وهو النهي لئلا يعرض على موضوعه بالقض ان المصلحة سقلم
مبطلان فلو ثبت أصله لبطل موجب النهي لان موجبه طلب انعدام النهي عنه بفعل مضاف الى اختيار العبد
لحقوق لا يتلأ بالنهي من ان يمنع فشاب من ان يفعل فعاقب في عدم وجود النهي عنه والا لكان الاستناع
مضافاً الى عدم النهي عنه لا الى اختياره ووجهه في كالافعال الشرعية يكون مشروعاً فلو ثبت الفقه في ذاته
لكان منعاً شرعاً فلم يبق نهياً بل صار نهياً والنهي عن الشرع حقيقة قال بعضهم التكليف يعتمد كالامكان
الذاتي

بقي ص

وكامتناع بالغير وهو عدم المشروع لا شافه كما عرف في صحة التكليف بما علم الله تعالى عدم وقوعه
كأمان الى جهل فكون الربوا غير مشروع باصله لا مستلزم استحالة عقلا من حيث الذات حتى
منع التكليف لانهما عداً وبكواب ان كلامنا في كالافعال الشرعية امكن وجودها
ليس الا باعتبار الشرع لما ذكرنا ان الفعل الشرعي هو الذي يتوقف تحققها على الشرع
الا ترى انه لا امساك للبلي لا يوجد الصوم الشرعي وان كان متصوراً عقلاً **قوله**
ولهذا كان الربوا الحرام لان النهي عن كالمور الشرعية يقتضي بقاء المشروع وعدمه كان بيع
الربوا كبيع الدرهم بالدرهمين وسائر السوء الفاسد مثل البيع بالحمر وبالشرط الفاسد
وصوم يوم الحر مشروعاً باصله غير مشروع بوصفه حتى ثبت الملك للشري في هذه
السوء بالقبض وصح النذر بصوم يوم الحر لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل أما في بيع الربوا
والبيع بالشرط فلانه اجاب بقول من اهل في محله ولا يحتل شيئاً منها بالدرهم الزائد
ولا بالشرط الفاسد فكلنا امرين زائد عن اصل العقد لكن ثبت وصفه الفساد وكونه
للنهي الوارد عن بيع درهم بدرهمين وعن بيع وشرط والنهي ورد لمعني في غير البيع
وهو الفضل الذي يفوت به المساواة التي هي شرط الصحة أو الشرط الذي في معناه
وهما وصف في البيع وتبع فلما كان النهي لمعني في وصفه لا اصله رفع وصف المبيع لا اصله ووصفه
انه بيع حلال صحيح فاذا رفع صار حراماً فاسداً وبقي كاصل موجباً للملك الا ان توقف
ثبوت الملك على القبض لضعف في السبب بسبب صفه الفساد فتوقف على المقوى وهو القبض
وامكن وجود البيع مع صفه الفساد بخلاف الصلوة فافترقا فليذكر وأما في صوم يوم الحر
فلانه امساك لله تعالى فريضة وقته وهو النهار ولاخلال في الوقت اذ هو وقت كسائر الاوقات
فصار مشروعاً باصله لكنه مستلزم للاعراض عن الضيافة الموضوع في هذا الوقت بلحوم
لاضاحي فصار منها لمعني كالاعراض فلم يكن مشروعاً بوصفه فان قيل لانم انه مشروع
باصله وان كالمساك لله تعالى كقوله قد نهى عنه قلنا كونه قربة باعتبار منع النفس عن قضاء
الشهوة لله تعالى وقد وجد ذلك على الكمال لا امساك فيها لان منع النفس ايام الضيافة اسد عليها
لافعال فعلي هذا ينبغي ان يصلح هذا الصوم ما في ذاته لا ما في موضوعه وهو كالاعراض لم يتأد به

ما وجب صححا كاملا **قوله** والنهي عن سحر الخراف لغيره جواب عما روي في الأصل المذكور وهو
ان النهي عن سحر الخراف المضامين والملاقي وكما في الحرام نهى عن كماله الشرع ومع هذا لم يقض
الشرع حتى لم يتعد هذه العقود ولم ينفذ ملك بالقض فاجاب بان النهي عن هذه العقود
ما روي عن النبي لا ينافي ما روي عن علي بن ابي طالب في النهي عن سحر الخراف **قوله**
وقال ان في النهي عن سحر الخراف كمالا في النهي عن سحر الخراف كمالا في النهي عن سحر الخراف
لعنه عند النبي في حق لا ينافي النهي عن سحر الخراف كمالا في النهي عن سحر الخراف
حتى لا يصح ان يقال نهى الشارع لا يقضي القبح كمالا في النهي عن سحر الخراف كمالا في النهي عن سحر الخراف
والحقيقة في مطلق كمالا في النهي عن سحر الخراف كمالا في النهي عن سحر الخراف كمالا في النهي عن سحر الخراف
فكذلك الحقيقة في مطلق النهي اثبات صفة القبح في النهي عن سحر الخراف كمالا في النهي عن سحر الخراف
درجات المشروع ان يكون مباحا والقبح لعنه حرام لعنه فبينهما مناف **قوله** ولان النهي
عنه معصية مباحة معصية كونه مشروعاً يقضي اباحها لما ذكرنا فلا يجمعان ولهذا قال
السيد لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها في حقها لا يجنبات بالامهات ولهذا من الله تعالى
بها علينا بقوله تعالى فخذوا زواجر النساء والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة لما بينهما من النضار
واقضاء السبيل للناس وكذلك الغضب لا ينفذ الملك عند اذ الملك نعم والغضب معصية فلا ينافي
وكذا لا يكون سفر المعصية هو الخرج على قصد قطع الطريق او التمرد على المولى سببا للرحمة لانها
نعم فلا ينافي بالمعصية كذا استيلاء الكفار اموال المسلمين لا يكون سببا للملك لانه عدو وان محض
فلا يكون سببا للحكم مشروع مرغوب فيه **قوله** واما العام فما تناول الى النهي لا يفرع من بيان
الخاص بالحكامه واقسامه شرع في العام فقوله ما تناول عام تناول سائر الاقسام وقوله افراد
يخرج به الخاص وقوله مسقف اكد ويخرج به العدد مثل العشرة وقوله على سبيل الشمول يخرج به المشترك
كذا قل وظاهر كلام المصنف في الكشف انها قد اختلفت في بعضها وقد اختلفت في بعضها وقد اختلفت في بعضها
مستدرك لم يخرج قوله مسقف اكد واجب بانه احتراز عن النكاح مثل رجل
مثلا فانه تناول افراد مسقف اكد ولكن على طريق الدلالة لا الشمول وقيل احتراز عن خصوص
اجنس والنوع وعن كمال في سائر النسخ ومكره موصوفه وعن اسماء كاعداد فان كلها تناول افراد

لا على سبيل الشمول بل على سبيل البدل فاطلاق العام على النكاح في سائر النسخ والنكاح الموصوفه
محاروفه **قوله** اذ لانه دلالة لخصوص اجنس النوع على كماله كيف وان مدلولها نفس الطبيعة
وان كلفت في ضمن كماله ولا لانه ان النكاح المذكورين لا يدلان على كماله على سبيل الشمول
غايه ما في الباب ان يكون عمومها ضروريا وهو لا ينافي تناول كماله على سبيل الشمول ولهذا
ذكرها المصنف في اقسام العام ولا لانه ان العدد تناول افراد اذا لا احاد التي تركت منها العدد
لست افرادا بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق على كل واحد منها ذلك الشيء والعدد ليس
كذلك وقيل هذا التعريف ليس جامع لمخرج لفظه شيء فانه عام باطلاق اكثر الاصولين مع ان افراده
غير مسقف اكد واجب بان المراد بكونها مسقف اكد وان يكون مشترك في معنى واحد
عنه اللفظ ويكون شمول اللفظ اما هاتيك المعنى كماله المسقف اكد وافراد الشيء كذا كماله فانها
مشتركة في معنى واحد وهو الموصوفه لان الشيء مراد في عندنا كذا قال صاحب الكشف هو لكن
اثبات عمومته مشكل عندي لا انا اذ اقلنا عندي شيء لا يدل على كماله على سبيل الشمول
بل على سبيل البدل فكيف يكون عاما **قوله** وانه لو جوب الحكم اي العام من حيث هو عام
من غير اعتبار العوارض والموانع كالخصيص القرينة المانعة عن اراده اخصه بوجوب الحكم اي
بشيء فيما تناول عليه وجه قطع احتمال ارادة العموم والخصيص ويزيل الشبهة وهو انه عام
مشاعنا العارفين والقاضي الامام ابي زيد وعامة المتأخرين منهم المصنف وعند جمهور الفقهاء
والمكلمين لا يوجب الحكم قطعا وهو قول الشافعي والشيخ ابي منصور نعم الله وسيد الكرام باب
العموم وعند البعض حكم التوقف في حق لا اعتقاد والعمل حتى يقوم دليل العموم او اخص
وسيم الوافقه وعند البعض بطلان مقدار ما انتهى اليه اخص لليقين فيوقف فيما وراءه
وسيم ارباب اخص **قوله** حتى يكون نسخ الخاص العام والخاص اذ اودها في حادثة
معروف ما رويها كان انما ناسخا ان كان هو العام ومخصصا ان كان هو الخاص كمن قال لعبد
اعط زيدا درهما قال لا تعط احدا شيئا كان شيئا للاول لو قال لا تعط احدا شيئا قال اعط
زيدا درهما كان مخصصا له وان لم يعلم ما رويها جعل العام لغز الاحتمال كذا ذكر صاحب الكشف
رحمة الله تعالى عن الفوائد الطرية وقد ذكر صاحب النسخ به فان تعارض الخاص العام فان لم يعلم النسخ

نحو

حل على المقارنة عند الشافعي بحسنه وعندنا استحكم التعارض في قدر ما يتأوله وان كان العام
متاخر انسخ الخاص عندنا وان كان اخص من اخر فان كان موصولا فخصه وان كان متاخرا بغيره
القدر عندنا فاذا ذكر صاحب الكشف صرح في جعل العام اخرا وانما نسخ الخاص عند الجمهور بالتأخير وما ذكر
صاحب السمع يدل على خلافه لانه اذا حمل على المقارنة وثبت حكم التعارض بالثبت النسخ وبسبب حكم تعارض
في باب المعارضه وايضا يدل كقولنا ان الخاص مخصص مطلقا لفظ اعلم بالآخر والاصح في انه مخصص لان
موصولا وتمايز ان كان متاخرا فحمل اطلاق كاول على بقيد كما بقدره الدليل الموجب المقرر في
موضعنا اعرف هذا فقوله عليه السلام استخرجوا من البول عام كونه اسم جنس محلي بالام فتناول ابوالكل
وغرها وحديث العرسين خاص لانه وفيه ابوالكل في نسخ الخاص العام ولو لا ان العام مثل الخاص
في اجاب الحكم قطع لما جاز في نسخه لغير شرط المماثلة فان قلنا نابع القول بالنسخ لانه استقدم الخاص
وتأخر العام والتأخر غير معلوم فكيف ثبت النسخ فلما قد استقدم الخاص بل ان المثل الذي تضمنها قد
بالانفاق وحيث كانت مشروعه في ابتداء السلام فدل انسخا على تقدم ذلك الحديث لم يستقدم
الحديث العام بدليل بل فيه محتمل احتمال فلا معتبر كذا ذكر صاحب الكشف في هذا يدل على ان احسان
ان لا يحمل على النسخ عند الجمهور بل للتأخر في حيث ان ما نقلنا عنه ولا يجوز النقل عن الفوائد الطهرية لا
احسان فلا متأفاه بنه وبين ما ذكر صاحب السمع في قوله **قوله** واذا اوصى بالخاص ثم
نسخه كغيره ان العام مثل الخاص في مسائل الزادات وصورها اوصى بحايه لسان ونفسه لا بكماله
موصول فالحلف الاول والفصل الثاني لا انفاق ولو تفصل فذلك عندنا في بولي لان الموصول
والمفصول ساويان لفظ الوصل لا لزم شيئا في حوته بل بعد مائة وعند مخرج الحلف الاول والفصل
لنهما لان الخاتم عام يتناول الحلف والفصل كان اجاب الفصل كما خصصه وهو انما يجمع موصولا ولما
كان مفصولا لكون معارضا لا مخصصا فثبت المساواه بينهما في الوصل بالفضل العام مثل الخاص في
اجاب الحكم ثم اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة لانه لا يتناول افراده بل الفضل جرت عنده الرأس
من زيد لكن شبه بالعام من حيث ان الفضل يدل في اسم الخاتم بطريق الحقيقة وقوله لا يخلو كحقيقة ايضا كالزاد
على الثلثة في الجمع فانه من المثل للتمثيل فلا يفيض النعام **قوله** ولا يجوز تخصيصه بقوله تعالى ولا تأكلوا
بآلوه فرع مسلمين على ان العام لوجب الحكم قطعاً لا ولى متى وك التسمية عمدا لا بول عندنا خلافا

لثا في مع لان قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه له لفسق عام لم يخصصه فلا يجوز تخصيصه
وهو قوله عم المسلم يذبح على اسم الله تعالى او لم يسم وبالعكس علمته وك التسمية بالشيء العلة المتضمنة
في خبر الماسي وهو قوله عليه السلام حتى يسئل عنه كلوه فان تسميته في قلب كل امرئ مسلم فان قيل النسخ
قد خص من كونه بالخير المذكور فخص العام ايضا احسن ما لا نعلم ذلك بل هو ذلك شرعا لفظ النسخ
اقام المسألة في هذا الحال مقام الذكر للجمع كحقيقة عليه فلا يكون تاركا للذكر كما اقام كالكلام مقام الاستدلال
في الصوم واذا كان كذلك بقيت الآية على عمومها فلا يجوز تخصيصها بغير الواحد او العكس بل هذا الكلام
اشار المصنف به بقوله لانها للسبا بخصيصين وفيه اشكال لفظ الذكر اخص وهو الذكر باللسان مرله
من كونه اجماعا فلا يراد الذكر الحكيم ايضا لما يلزم الجمع بين الحقيقة المجاز فكيف يدخل النسخ تحت الآية واجاب
بعض المحققين بان التخصيص انما يجوز اذا بقى في العام ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد فيجب ان
الثلثة في الجمع وهذا لم يبق في الفرض كحالة العهد فلو لم يبق العمل بالنسخ لم يبق النص محولا بل يكون
العكس خبر الواحد معطلا للفرض لانه لا يجوز وفيه اشكال ايضا لجواز ان يراد به ما ذبح لغير الله تعالى كما في
الكلمة او المحنفة والموقودة والتوردة كما قال ابن عباس رضي الله عنهما ولا يعمها ما ذبح لها فلا يلزم
من تخصيص العهد بتعطيل النص على ان الحق ان الآية مخصوصه لان طاهر من تناول الذبيحة والطعام حتى قال
عطاء بن لا يجوز الاكل شيء ما بدون ذكر اسم الله عليه قد خص الطعام بالاجماع **قوله** واعرض لاما مخرج
الدين الرازي في بان قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه قد خص الطعام بالاجماع **قوله** واعرض لاما مخرج
شيء لم يذكر اسم الله عليه حال كونه فسقا والمروية ما فسر في آية اخرى وهو قوله تعالى وفسقا اهل بيوتهم
به لفظ القرآن فتر بعضه فكون احكام هذا الاما هو متروك التسمية عمدا او الجلب عنه ان هذا
ستلزم تكرار آيتين في موضعين مع اتحاد معناه وهو خلاف كاصلا لاف لاصل ان يحمل كل لفظ
على فائدة جديدة ان امكن وقد لمكن هنا ان يحمل قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه على اطلاق الحكم
احكام على الترك العمدي لان عدم ذكر الله تعالى على المذبح من التاكيد نفسا ومن العام ففسق فليس
ان الظاهر ما قلنا لاما قاله الثلثة مباح الدم برده او زنا او قطع طريق وقصاص اذا التجا بجرم
لا يقتل منه عندنا ولا يوذى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يستع ولا يجالس ولا يباع حتى يضطر الى المخرج
وقال السمع فيقتل منه لقوله عليه السلام لعمرك اني لعن عاصيا ولا فار ابدم وقاسا على من انشا القتل

اسراجاع القرن الثالث للامام خلافا

فانه يقبل الانفاق فاسا على الطرف فان كان عليه العضا من الطرف فدخل الحرم المستوفى منه في الحرم
 فكذا في النفس لتأويلها ومن دخله كان آمنا فانه عام لم يخصه فلا يجوز تخصيصه بالواحد القاس
 والمنشئ الطرف ليس بالخصوص من اذبح لم يتناولها لان الداخل في الحرم مع اجنائه عز الجاني فيه وكان
 يعنى صار على ما يقتضيه الحكم على الدخول اذ ثبت الايمان والاطراف بسلكها مسلك الاموال كما عرف
 في موضوعه وان ثبت لا انفس الاموال اما قبل التمسك على العلم ابن خطه وغيره يوم الفتح في الحرم
 فقد كان في ساعه احلت مكة للنبي عليه السلام على ما نقل به الجوزي وعرض بان الضمير البارز في قوله تعالى
 ومن دخله راجع الى البيت لا الحرم لان البيت هو المذكور فلا يتم الاستدلال لانه فان من دخل الحرم فممن
 دخل البيت بالآله وممن دخل الحرم معدوم الفاعل بالفصل فلما مذبح بعض اصحاب السجدة ورحمته الله
 ان دخول البيت يفيد الامن لا دخول الحرم فلا يصح الاستدلال بعدم الفاعل بالفصل ولكن ان يجاب
 بان البيت والحرم لما اشتركا في صفة كونه آمنين لقوله تعالى اولم يروا انا جعلناه حرمنا وآمنا وقوله تعالى راجع
 هذا البلد آمنا صار بمنزلة شيء واحد فجاز عوده الضمير الى الحرم بهذا الاعتبار ولهذا قال في آيات
 بنينا مقام ابراهيم مع ان مقام ابراهيم خارج البيت في الحرم وليس له من البيت باعتبار عبادته
 فيه لان اكثر اهل البيت فيه بالموضع المعهود الذي ظهر ان قدمه علمه في الحق فيه ولم يفسره احد
 بوجه وقوم عطف بان الآيات اذ لا غرض في قوله عليه السلام في الضحية الى الكعبتين وبقاؤه دون
 سائر آيات الانبياء وحفظه كثره كاعتداء من كسني وقد يقال ان الضمير في قوله تعالى راجع الى قوله
 وهو قوله مقام ابراهيم والحرم كله مقام ابراهيم دليل ما روي في السفر عن ابي الحسن رضي الله عنه انه قال الحرم
 كله مقام ابراهيم لكن شكل مرجع الضمير في قوله لا يمكن ان يرجع الى البيت وهو ظاهر وكذا الى الحرم للزوم
 كون الشيء فرقا لنفسه **قوله** فان حلفه خصوص بالضم اعلم ان العلماء اختلفوا في العام الذي
 منه البعض فعند الشيخ انما الحسن الكرخي لا يتبع حجج اصلا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا ويجب التمسك
 بالان بآية البيان وجهه ان جهالة المخصوص مستلزم جهالة الكمال استثناء بعض مجهول الجاهل مستلزم الشك
 ولا ينتج الجحيم بالشك فيجب التوقف وهذا اذا كان المخصوص مجهولا وكذا اذا كان معلوما لاختصاص
 المخصص في كل وقت ثابت بسبب تعليل دليل المخصص بعلمه وجهه في كل فرد من افراد البيت فلا بد ان
 حكم المخصص بالان مقدار تعدد في مفعول ما وراه مجهولا وعند البعض يتبع موجبا للقطع فاما وراه المخصص

كما كان سواء كان المخصص معلوما او مجهولا لان دليل المخصص شبه الناحية من حيث الاستقلال فسقط بنفسه
 مجهولا كالناحية لانه لا يعارض المعلوم وان كان معلوما يتبع العام فمما وراه على ما كان ولا معنى للتعليل
 لانه يصير معارضا للنص عند تعين اذ كان المخصص مجهولا فكما قال الكرخي وان كان معلوما وكما قال
 البعض وجهه ان المخصص لا يستثنى ولا يستثنا ولا يستثنا المجهول سقط حكم صدر الكلام فكذا المخصص المجهول
 ولا يستثنى المعلوم لا يقبل التعليل ولا سقط حكم صدر الكلام بل يتبع حجة في البيت كما كان لانه يكلم
 بالكتاب بعد الثبوت فصار المستثنى كانه لم يكلم به فكان عدما والعدم لا تعلل فكذا المخصص المعلوم القول
 الصحيح ان العام يتبع موجبا للحكم معلوما كان المخصص او مجهولا لكن لا يتبع القطع وجهه ان المخصص
 شبه الاستثناء بحكم من حيث انه كل واحد منهما من ان المراد من العام والمستثنى منه ما وراه المخصص
 وشبه الناحية فصعته من حيث ان كل واحد منهما كلام سفل مفيد بنفسه كاصل فمما شبه بالثبوت ان بعضهما
 فقلنا اذا كان مجهولا فمما شبه الاستثناء بوجوب سقوط خطه فلا سقط القطع في الجحيم وكذا اذا كان
 معلوما فمما شبه الناحية وان اوجب سقوطه لكن شبه الاستثناء بوجوب كونه في مفعول ما وراه المخصص كما كان
 فسقط من وجوه دون وجه ثم ههنا سأل من الفروع تناسب المخصص والاستثناء والنسخ فنفى المخصص
 محذور في الزنادات باع عبد بن بالف على انه بالخيار في احدهما معناه والمصلحة على اربعة اوجه لانه اما ان
 يكون محل الخيار وعنده معلومين كما لو ابيع هذا فواك بالفتن كلامهما بالف صفة واحدة على الباع
 او المشرى بالخيار في هذا المثلث امام وجهه مثل الكتاب او يكون محل الخيار معلوما والتمن مجهولا كما اذا
 باعها بالفتن على انه بالخيار في هذا بعينه او بالعكس كما لو ابيعها بالفتن كلامهما بالف على انه بالخيار
 في احدهما او كلاهما مجهولين كما اذا ابيعها بالفتن على انه بالخيار في احدهما لولا علم هذا فنقول
 العدد الذي فيه الخيار داخل في كاجاب لانه الحكم لان خيار الشرط مانع من الحكم دون السبب
 كما عرف من حيث دخوله في كاجاب يكون هو خيار الشرط بنديلا فيكون كالنسخ ومن حيث
 انه غير داخل في الحكم يكون هو خيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كاستثناء واذا كان
 شراها يكون كالمخصص في رعاية شبه النسخ فيقتضيه البع في الصور لربع لان كلام العبد
 بالنظر الى كاجاب ببيع بعبا واحدا فلا يكون بعبا كالحكم ابتداء بل بقاء فلا يفسد البيع ورعا
 شبه الاستثناء يقتضيه فساد البع في الصور لربع لوجه الشرط الفاسد في كاول وهو كقول

كل العام اصلا لا يشهد الناحية بوجوب
 كما كان بوقوعا من الشبهتين

حت اصف المشه الى خاص وهو الخاطب و اضاف المشه الى خاص وان كان في العموم يقتضيه
وقد اقرن بالاشارة دليل العموم كما ذكر فلذلك وجب الحمل عليه الثانيه اذا قال لانه ان كان
ما في بطنك غلاما فاسحره فولدت غلاما وحاربه لم يقتض ان كل ما عامه فكون شرط العموم ان
يكون جميع ما في بطنها غلاما ولم يوجد لافعال فلي هذا يمنع ان يحرقه جميع ما يتيسر من القران
في الصلوة على العموم قوله تعالى فارقوا ما تشر من القران لا تقول قد سقط عموم بقرينه
نساء كما مر على التيسر فصار المراد ما يتيسر بصفه كافر لودون كاجتماع لانه عند كاجتماع سفل
منفسر **قوله** وكل للاحاطه على سبيل كافر لودون العام المعنوي كله كل وهي للاحاطه
على سبيل كافر لودون اي الشئول على وجه كافر لودون كل واحد مع قطع النظر عن كافر كان ليس
معه غيره حتى لو قال كل امراه لي يدخل هذه الدار فاني طالق وله اربع نسوة فدخلت واحدة
طلقت لا ينتظر لي دخول الباقات لان كل ما اوجبت عموم كافر لودون صار كانه قال لكل
واحد ان دخلت هذه الدار فاني طالق وهذا معنى الكل كافر لودون وهي تصح كاسما في جميعها
على سبيل الشئول دون التكرار و ثبت عموم كافر لودون لوقال كل امراه تزوجها
فاني طالق بطلاق كل امراه من وجهي على العموم ولو تزوج امراه مرتين لم يطلق في المرة الثانيه
فان دخلت على المنكر اوجبت عموم كافر لودون كما ذكر وان دخلت على المعروف اوجبت
عموم اجزائه وهذا معنى الكل المحموي ونظر الفرق بينهما في قولهم كل زمان ما كول وكل
الزمان ما كول بصدق كاول وكذب كانه اذا فسر غير ما كول ولهذا قال محمد بن الحجاج
لو قال نطالق كل ظلمة يقع البلى ولو قال كل الظلمة يقع واصله فاذا وصلت
بكل ما اوجبت عموم كافر لودون و ثبت عموم كاسما في جميعها وبمعنى الفعل الذي يعول مع ما
يعول كاسم الذي يقع بعد كل لافعال في مصدره يجعل الفعل في باول المصدر الواقع في موقع الطرف
كقولك اجلس مادام زنديقا لساناي وقتد وام جلوسه فيمنه قولنا كلما تزوجت امراه فاني
طالق كل وقتد انزوجه فانه يطلق كل امراه تزوجها من بعد لغيري لعمومها لا فعال قصد
وكاعيان ضمنا **قوله** وكل الجمع بوجوب عموم كاجتماع دون كافر لودون اعلم ان كل الجمع عامه
مثل كلمة كل ومن كان الامتنان بينهما في حيث ان كل الجمع بوجوب كاحاطه على وجه كاجتماع وكل كل

بوجوب كاحاطه على وجه كافر لودون وكل من بوجوب العموم من غير تعرض لصفه كاجتماع وكافر لودون باعتبار
اختلاف هذه المعاني حكم في الصور الثلاث وحي ما قال جميع من دخل هذا الحصن او لافله كذا
وكل من دخل هذا الحصن او لا ومن دخل هذا الحصن او لا وتفصيل ذلك ان الداخل في الصور الثلاث لا يخ
اما ان يكون واحدا او متعددا وعلى ان كانا ان يكون على سبيل كاجتماع او على سبيل التعاقب
فصل في اقسام شئيه حاصله من ضرب البلية في البلية فان كان الداخل واحدا في الصور الثلاث فكل حال
النفل اما في صور كل من فظاهر واما في صور جميع من فالدلالة لاف السفل للشئيه واطار الحلاله
بدليل قوله او لافلهما الحق كاجتماع بالدخول ولا فاقول واحد او يكون الحلاله فيه اوى وان كان الداخل
متعدد على سبيل كاجتماع فكل واحد من كل من بوجوب كل من وللجمع نفل واحد في صور جميع من
ولاشئ لهم ولا الواحد منهم في صور من بوجوب مسله كاسما في كاول فلان كل للاحاطه على سبيل كافر لودون
كما مر فاعتبر كل واحد من الداخلين بافر لودون كان ليس معه غيره وهو اول في حق من خلف من الناس
ولم يدخل واما الثاني فلان كل للجمع للاحاطه على صفه كاجتماع كما سبق فالتعدد كشخص واحد سابق للدخول
على سائر الناس واما الثالث فلان كل من للعموم مع احتمال خصوص لما قد بالاول وهو محكم في الفرد
السابق حمل المحتمل على الحكم فلم يجب الا لواحد سابق ولم يوجد ولا يمكن ان يجعل استعانة عن الكل
او الجميع ليكون لكل منهم او لجمعهم نفل واحد لان عموم كل على سبيل كافر لودون وعموم الجميع على صفه كاجتماع
قصد وعموم من اما ثبت ضرورته ايهامه كالكم في موضع النفي كما ذكر فذلك ان كل واحد من
في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد حتى يصح كاستعانة وان كان الداخل متعدد على سبيل التعاقب
فالنفل الاول في الصور الثلاث اما في صور كل من فظاهر واما في صور الجميع فلا يجعل استعانة الكل لتمام
القرينه على ذلك وجه الدلالة المذكون في صور الداخل وحده في سبيل الجمع اعترض بان في هذه
لاستعانة بجماعين المحققه والمجاز واجب بان الجمع انما يلزم ان لو تصور اجتماعها بان دخل على
او لا واحفوا النفل ودخل ولها ايضا واحفوا النفل فذلك عنى يمكن لان الشرط وهو الدخول
او لا يوجد الا في اكثر او واحد على كافر لودون ورده صاحب الكشف والشئيه بجمعها للدران عدم جواز
الجمع انما هو باعتبار كافر لودون لا باعتبار الوقوع وفي كافر لودون لا يتصور بل محقق فلا يجوز واجب عنه
بان ارادتها وان كان محققا لكن في حاله كاجتماع وكافر لودون فذلك هو كاول في قوله

ولا سائر منها ومن اكل الدار من عموم من وضع في كافر لودون
لفظ الضمير في كاسم في اصل وضعه كاول في كافر لودون
الاعتماد في كاسم في كافر لودون والاعتماد في كاسم في كافر لودون
مما قبل للوصفي

وهو كافر لودون والسفل لادنها فاعلم وجوب
لانه ان ارد على الدين

ارد الحلان المختلفان على ما رزق بعضنا العرفان من ان اقصى المجاز يجوز اجتماعهما
 في لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين وانما المنع اجتماعهما بلفظ واحد في محل واحد ذلك
 اذ هو عن مذهب من جواز اجتماعهما في جبه صاحب التحقيق رحمه الله وكاسم من جرحه ذكر ان عدل في
 المسألة بوجه آخر وهو ان حمل الكلام على حقيقة في الاجتماع ويجعل المحقق المنفرد كاول ثابتا لاد
 النص كما ذكر في صورته كانه فردا فلما لم يزل اجتماع المنع **قول** واللكونه في موضع النفع
 يتم من العام الضروي الكرم الواقع في ساق النفع سواء اتصل النفع بها كولا رجل في الدار
 او بفعل واقع عليها نحو ما رأت رجلا فذلك لانها في ذاتها خاصة اذ به اسم وضع لفرد من افراد
 اجماله الا ان العموم يلزمها ضرور ان اسفاه فردهم لا يكون الا اسفاه جميع كالفرد الا ان يقصد بها
 الواحد نصفه الوحد فخرج النفع الى الوصف فلا يتم فذلك اذا كان مبيعا ليس في النفع الخس مثل
 الدار رجل بل رجلان اما اذا كان مع من تاهره او مقدره كومان رجل او لارجل في الدار او كانت
 الكرم غير صالح لان يقصد بها الواحد نصفه الوحد كومان الدار ديارا واحدا فهو العموم قطعا وهذا
 قال صاحب الكشاف في ان فراه لارب فيه بالفتح بوجه كاسواق وبالرفح بوجه فسقط باعتبار بعض
 المحققين بانه لا فرق بين القرابين اذ في الفرد البهم يستلزم كاسواق فليس **قول** ولا ثبات
 يحصل علم ان عامه كاصولتين ذكر وان الكرم في كاثبات خاصة مطلقه عندنا مطلقا وذكر صاحب
 السمع في انها خاصة لكنها تكون مطلقه لولا كانت كاسواق نحو ان تدكو ابقه وبتت بها واحد محمول
 عند السامع اذا كانت كاخرا نحو رأت رجلا فحصل هذا القسم مقابل المطلق باعتبار استماله
 على هذا الوحد واعتبر صريحه صاحب البلوغ به بابا لا يعدم تعرض المطلق لفقد الوحد للقطع
 بان معنى ان تدكو ابقه مع بقره واحد ومعنى تدكو رقبه عناق رقبه واحد وكان المراد ان ذكر
 ليس لازما ويمكن ان يجاب عنه بان معنى المطلق هو المعترض الحقيقة الشيء وما هيته من غير تعرض لفقد زيد
 كما صرح به صاحب الكشف وغيره من كاصولتين فلا تعرض لفقد الوحد واما اجزاء ذبح البقرة
 الواحد واعتاق الرقبه الواحد فلتحقق تلك الماهية في ضمن تلك الواحد لا يكون الوحد معبر
 في حق كاخرا ولهذا تحقق لا جزاء لاف اعني شرقيات جمله لكن ردها اعراض لفرد وهو ان اكثر
 اهل اصول قالوا المطلق من قبل الخاص عندنا مع اعترافهم بان قد الوحد معبر في مفهوم الخاص

حال الفعل في صورته

منافي لمفهوم المطلق او غير معترفه والطاهر ما ذكر صاحب الكشف في ان الماهية في ذاتها لا واصل ولا متكررة
 فاللفظ الدال على ما من غير تعرض لفقد ما هو المطلق وهو المعين بالجنس مع التعرض للكم متعنه اسم العدد
 وكثرة غير متعنه هو العام ولو صل متعنه العرف ولو صل غير متعنه الكرم ثم كلامه فيكون الكرم هو الحاص
 لا المطلق الا ان المطلق لا م محقق في احوال الماهية في الفرد اعتبر في نفع الحكم به اذ في ما محقق فيه وهو
 الواحد جاز التوحد باعتبار الخار فان قلت بمنزل جميع كاصولتين للمطلق بالكرم بشعر بعدد القرن
 وهو الطاهر من مذهب المصنف بحيث قال فكذلكها مطلقة قلت اسم الجنس الكرم حامل للمعنى في الفرد
 في اريد به الفرد به يكون من قبل الخاص هو مراد صاحب الكشف في ان اريد به كثر من حيث هو يكون
 من قبل المطلق وهو مراد كاصولتين بالتمثيل فلا منافاه وقد يقال ان المصنف في لم رد بقوله
 لكنها مطلقة المطلق المصطلح الذي يدل على الماهية من حيث هو بل اريد ما رادف الكرم اي الدال على فرد
 غير معاني ومعنى كاطلاق فيه عدم تعين فرد بدليل ادخال الماء عليه فبقره مطلقه لفي لا يدخل على المطلق
 للمصطلح لانه صار لغيره فخرج عن الوصفه فحصل التوفيق ولا يخ عن تكلف **قول** وعند السامع
 في يتم الكرم في موضع كاسماع عند السامع في حقه قال ان الرقبه المذكورة في كفان الطهارة عامه وهذا
 خصت منها الزمنية والسلا والعياء اجماعا ولا خصصت دون النعم فحصل كافر منها بالعكس
 على كفان الفعل جامع كون كل واحد منهما محمولا في كلفه قلنا انها مطلقة لا عامه لولا كانت عامه لما خرج
 عن العهد برقبه واحد وهو خلاف الاجماع فلا يكون محمولا للخصيص سابقه العموم كما ذكرتم وعدم جواز
 الزمنية وغيرها لا باعتبار التخصيص بل ان الرقبه اسم للبهية كما خلقها الله تعالى ذكر صاحب الصحاح الزمنية
 ليست كذلك اذ هي عند كاطلاق تنبأ ولما هو موجود من كل وجه فابتن النفعه كالمشي في الزمنية
 مثلا معدوم من وجه فلم تنبأ له النص عند اطلاق اسم الرقبه فكيف يكون كخصيصا واعترض كلاما
 الغزالي في ان هذا قول لا يرضى ينسب الى المحقق في انما اضطرار نعلم ان اسم الرقبه مطلق على العبد
 اطلاقا على التسليم ولو كان تسمية الرقبه المعينه رقبه مجازا لكان تسميتها انسانا وادبا مجازا
 ولا انتهى الى التزام هذا المذهب في مسكه في عقله ثم نقول لهم لم اجزا مقطوع اليد والرقبه مطلقه
 ولم اسع في اجزاء كاخرا في كرف رجلا خلاص من هذا الخط وذوهم في هذا الكلام اكو ان كاول
 انما نثبت في النعم ان الرقبه اسم للبهية كما خلقها الله تعالى نصح اهلها فلان انما نطلق على المعينه

متكررة
 مرصه هو م

على السلم ولا يلزم كون سمننا اياها انسابا جازا اذ حقيقة الانسان الحيوان الناطق ووجه
 فيها ولين سمننا انها ناطق على الحقيقة لا انها عند كاطلاق تصرف الى الفرد الكامل فخصه عليه
 وهو جاز لما سيجي في بحث ما يتركه الحقيقة وعن الكمالان الفرق بين مطلق البدن والآخر ظاهر فان
 كاول ما لم يصف جنس المنفعة وهو البطش لم يكن هالكما من وجه حيث لا تناوله اسم الرقبة البند
 كاشانه لا عن فله عشا ليا فالتحق بالعدم ما لم يصف جنس المنفعة بخلاف الكافاة فانه يصف جنس
 منفعة الكلام كان هالكما من وجه فلا يدخل تحت النقص للناطق فلم يحرك من حيث انحصار حاصل الاختصاص
 ووجه الشئ لا لوجوه لا تقاض هذا وقد كان يقع في الخاطر الفارشا كانه صريح في باب لا يرد دليل
 كإمام الشافعي في على احتمال كإمام البكر انه دال على المصدر المنكر والنكر في موضع كإمام كخص على
 احتمال العموم فكيف يقول هنا بعمومها ولا يخلص عنه كإمام على القولين سمن عنه او ياويل بان مراد
 من العموم هنا ليس المصطلح بل هو تناول كإفراد على سبيل البدلية بمعنى انه اراد باطلا فخصه واحد
 من حصص ايجته كانت وكذا المراد بخصيص المعنى بغيره ثم اني عشت في شرح العلامة المحقق
 المذبح على ما يؤيد هذا السائل وهو ان رقبته رقبته من الرقبات اي رقبته كانت في عصرها الا انه
 على البدل لا على الجمع وبغيره بغيره بالمؤمنة او السالبة لخصصا وخرجا المعنى لميات من ان يصلح
 بدلا لالتقييد رجع الى نوع من التخصيص بغيره اصطلاحا حكم حكم التخصيص وقال صاحب الحواشي
 والتلويح قوله الا انه على البدل لا على الجمع توافق ما ذهب اليه كنفه من ان العموم قد يكون تناول
 كل واحد على سبيل الشمول مثل من ياء نينه فله درهم او على سبيل البدل مثل من يائني او لافله درهم
 لكن القول بعموم النكر في كإثبات مخالف ظاهر اصطلاح العموم فلذا ذهب جميع من الشارحين الى ان
 العام المخصص المقدر المحرور بمن اعيى الرقبات وان اللفظ وان كان ظاهرا في رقبته من الرقبات العلم
 الا ان المراد رقبته مؤمنة من الرقبات المؤمنان واقول ان كان المراد من قوله العموم قد يكون شأنا
 لا لغير العموم الحقيقة المصطلح عند الحقيقة فالواحدة ممنوعة كلف وانهم عرفوا العام بما تناولوا لافله
 على سبيل الشمول فلا تناول على سبيل البدل والمثني له بقوله من يائني او لافله درهم لا يصح لاف
 سقط عموم من بعده قوله او لا وجملا على الخصوص وهو محتمل كما ذكرته في ملة الحسن وان كان المراد
 فالخالف ممنوعه لفظ المطلق قد سمي في اصطلاح الشافعية عاما باعتبارنا وجميع معتقدها ان العام

شمل جميع خواصه وكذا السقند قد سمي بخصيصا باعتبار انها قد في بعض ما تناوله وبغيره بالجمع البند
 ولذا قال ابن الحاجب في اول بحث المطلق والمقيد وحافز بيان من العام والخاص هذا ما قرره عندى في
 هذا المقام من تصحيح كتب الحقيقة ان افعة لتخصيص الرام والله لا الهام **قول** واذا وصف بصفة عامه
 يتم اعلم ان النكر الموصوفه بصفة عامه يمكن انضاف كل واحد من افراد تلك النكر بها من العام الفرد
 لا الوصف اذ النكر في نفسه خاص لا انها ستم فروع عموم الوصف كما يتم لوقوعها في موضع النفي لفظ الوصف
 والموصوف كشيء واحد فلم من عموم الوصف عموم الموصوف ضروري ولا يقال ينبغي ان يخص الصفه
 بخصوص الموصوف اذ جعل الصفه تابع للموصوف اولى من العكس لا ما قول **فنه** العام والصفة لفظ
 لا عمل للخصوص لكونها محتملة في كإجموع عموم والموصوف تحمل العموم بغيره فالحتم على المحكم كوز
 لا العكس كما لفظ الحلف لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا لا ان شكلم كل رجل لكونه وكذا لوقال الله
 لا اقربكما الا يوما اقربكما لم يصير مولى لان المشتري يوم وقع فيه القربان فمكة القربان في كل يوم
 فحدث صفة الايلاء بخلاف ما لوقال لا رجلا او الا يوما بدون الصفة لانه ان ينكلم بواحد فقط
 وكنت بكملة باثنان وبصير مولى بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس والى وصفنا الصفة العامة
 بالصفة الخاصة لخرج ما لفظ الحلف لا بالرجل لا رجل دخل هذا الدار وحده قبل كل احد فانها لا يتعمق
 يمكن انضاف كل واحد من افراد هذه الصفة الى عموم النكر عند انضافها بالصفة العامة مختص
 بالاشياء من النفي وبكلمة اي وموضع الحرض ون ما عداها حتى لا يتم رقبته في قوله تعالى فحرر رقبته
 مؤمنة ولا رجلا في قول لرجل جاء رجل عالم يؤد ما ذكره محمد بن في كإجماع لوقال والله لا كلن رجلا
 كوفيا بصيرا بآب نكلم رجل واحد مع انها وصف بصفة عامه في موضع كإثبات فلا يطهر **حسب** بان النكر
 الموصوفه خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افرادها يوجد في ذلك
 القيد لكن عموم على سبيل البدل دون الشمول قلت العام ما يكون تناوله للافراد على سبيل
 الشمول كما مر غير من فلا تتم احوال او بعضهم في هذا المقام اشكال على كإمام المحقق في كلام
 به وهو ان عموم الصفة بما يكون بوجودها في مواضع وفي كلام سكر على اخصاص مثل هذا
 العموم ولهذا قال لا عموم في المعاني فكيف قال في كلام عموم النكر الموصوفه بصفة عامه ويمكن
 ان يجاب عنه دفعا للظن عن السلف بخبر محل خلاف في جريان العموم في المعاني فكذلك المعنى لفظا

ان لا ينفرد بموضع الجراء
 ولا في موضع الخبر

اشياء من غير ان يدل لفظها على الشمول كلفظ المطر لا يشمل الا مكانه فعند العامة لا يوصف بالعموم الا بما
 وعند البعض يوصف بجمعه واما الفادل للفظ على المعنى على سبيل الشمول وان تعدد محالها
 فلا خلاف في عمومه لانفاق على ان لفظ العلوم واكركات عام وان كان وجود افرادها باعتبار
 الحال لا امام فخر الاسلام مع لا نكر هذا العموم فلفظ كونه مثلا يدل على العموم لفظا من حيث
 الى الكونه وهو شامل للافراد باعتبار معنى واحد وهو لا تناسب الى الكونه وكذا معنى عالم
 من انصف العلم والعام المصطلح ذلك مع لا تعارض بين كلاميه **قول** ولهذا ان العموم
 التكميل الموصوفه بالصفة العامة فلما قال اي عبيدي ضربك فهو محذور فمخرج جميعا او على
 الترتيب عنقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو محذور فمخرج جميعا لا اعتوا لا واحدا منهم وهو
 اولهم ان ضربهم على الترتيب لعدم التزام وان ضربهم معا فالحائز في تعيينه الى المولى لان زو
 العنق من جهة والفرق ان اي وصف في كمال بالضرر وهو عام فمع عمومهما موزع الى قطع
 عن الوصف لان الضرر انصف الى مخاطب كل هذا الفرق شكل لانه ان اراد بالوصف النفي فيكون
 فلا صدق على شيء من الصورتين اذ الجملة صله او شرط لان اياها اما موصولة او شرطية ان
 اراد الوصف من جهة المعنى فلا فرق بين الصورتين لان في كل واحد وصف بالضرر للمخاطب وفي
 الثاني وصف بالمضروبية وكلتا هاتين صفتان عامتان فمع عمومهما كالحكم المستثنى في قوله لا افرىكما
 الا يوما افرىكما في العموم وصف وهو القران فيه وان كان مستندا الى انهم المتكلم بالقول بان كل واحد
 وصف والقطع عن الوصف بحكم وجاب عنه صاحب الكشف في بان القران وصف منصرف
 بالعموم حقيقة لان الفعل المحدث يتعلق بالزمان فيجوز ان يصير اليوم عامية فاما الفرق قد اقل
 بالضارب وقام به في حيل اتصاله بالمضروب في الحقيقة لان الوصف الواحد لا يحد ان تقوم
 بشخصين والمنصل بالمضروب اثر الفرق لان المفعول به في فضل في الكلام ثبت ضرره
 تعدى الفعل فتقدر بقدرها فلا يظهر اثر في العموم بخلاف اليوم المستثنى لانه صحيح في قصد
 وصفه بصفة عامية مع ما بين الفعل والزمان من التزام وعرض عليه بانه لا فرق بين القران
 والفرق ان القران في الحقيقة فعل الواطي ومنصوب كالفرد بالضارب وكان ان الفعل المحدث
 يتعلق بالزمان فكذلك لانه من محل يقع الفعل عليه وكان ان المفعول به في فضل فكذا المفعول به

في قوله لا افرىكما
 في العموم وصف وهو القران فيه
 وان كان مستندا الى انهم المتكلم
 بالقول بان كل واحد وصف
 بالضرر للمخاطب وفي الثاني
 وصف بالمضروبية وكلتا هاتين
 صفتان عامتان فمع عمومهما
 كالحكم المستثنى في قوله لا افرىكما
 الا يوما افرىكما في العموم وصف

فلم يلم بعموم اليوم دون عموم صفة المضروب على ان اتصال الفعل المتعدى بالمفعول به
 اشد من اتصاله بالمفعول فيه لانه في العقل والوجدان جميعا والى الله في الوجود
 فقط وانما الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل من حيث الفاعل به وبهذا الاعتبار هو وصف له
 وتعلق بالمفعول من حيث الوقوع عليه وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع من قيام كاضايف
 مضافين وقرن صاحب الشرح به بوجه كثر وهو ان ايا لا تناول الا الواحد المنكر في قوله
 اي عبيدي ضربك فهو محذور ما كان عنق الواحد المنكر معلقا بضربه قطع النظر عن الغير فتعق كل
 واحد باعتبار ما ينبغي له لا بطل الواحد لو لم يثبت عنق كل واحد وليس البعض في من البعض
 بطل الكلام بالكلمة في قوله اي عبيدي ضربته ببيت الواحد ونحوه الفاعل اذ هنا يمكن
 التخييل الفاعل للمخاطب خلاف الاول لانه التخييل انما يتصور في متعدد ولا تعدد في المفعول
 فلا معنى لتخييل الفاعل فيه وهذه الفرق ايضا يوجب الاول ان هذا الفرق لا يسمي فاما المشهور
 في التخييل في الصور الثانية مثل اي عبيدي وطئت ابنتك فهو محذور لانه لا يسمي ايضا فاما
 لفظ لم يقع من المخاطب اختيار البعض لضربك مع ما ينبغي ان لا يعتق واحدا منهم لعدم وقوع
 الشرط وهو اختيار البعض الثالث ان كلامه يقتضي ان ثبت اختيار للمخاطب في الصور الثانية
 وهو خلاف الرواية وقد نص في الجامع الصغير للامام اكصيري وغيره على ان البان فيه الى
 المولى السراة انالام عدم اولوية البعض في الصور الاولى مطلقا بل لفظ اخر يوقع معاذ لا
 يلزم من عدم اولوية البعض عنق كل واحد لجواز ثبوت العنق لواحد منهم ويكون الجواب الى
 المولى كما في الصور الثانية وكما قال اعقبت واحدا من عبيدي وتعت بعض كفاضل بقول
 ان المراد بالصفة هنا هو كاسناد وهو صفة قائمة بالمستند اليه فلهذا الفرق بين الصورتين وهذا
 اخره ووجه كنه رد عليه قوله والله لا افرىكما الا يوما افرىكما فانه عام مع عدم كاسناد
 على اصل المسألة بقوله تعالى من فضل الله فلا هادي له ونقول ان مسعود رضي الله عنه في حليته من
 الله فلا مضل له فمنهما مفعول عام والفعل فيها مستند الى خاص مع انه عام وهو في عبيدي
 ضربه الذي له عوافيه المخصوص قلست هذا غير واره لفظ الكلام في العموم الحاصل للذكر
 الخاص من عموم الصفات العامة بالعموم في المثالين حاصل من نفس الصيغة وضعا وحيث من لائن الصفة

فلم يكونا نظري هذه المسألة **قول** وكذا اذا دخلت لام التعريف في لفظ اللام لم يخلت
على الفرد او الجمع فما لا عهد فيه يكون للجنس لا يدل على الاستغراق بل دليل عند بعض المتأخرين
من الأصوليين وانه على الفسوي من الخويلين وعند الفايض لا مام الى زيد ونحوه كما سلام
بصير للجنس وبنواو الكل ولا ذنى بطريق كحقيقه لكن عند كاطلا في تصرف الى كاذنى وهو
الواحد وعند جمهور الأصوليين وعامة اهل اللغة بوجوب العموم والاستغراق اذا دخلت على
الفرد وبطلان الجمعية اذا دخلت على الجمع وتصرف الى الجنس وهو اختيار المصنف بهذا
لخصه من مذاهب القوم والدلائل المذكورة في المطولات لكن في قوله حتى تسقط اعتبار
الجمعية نوع الشبهة لانه لا يصلح غايته لقوله اوجب العموم وهو ظاهر ولا مساعنة ومبني
عليه لان اجاب العموم لا يقتضي اسقاط اعتبار الجمعية اذا لمنا فاه بين العموم والجمعية فالوجه
ان يجعل حتى ههنا معارضا لمعنى العطف على ما اختره اصحابنا كما ذكره صاحب البرهان
في بحث حتى دل عليه عبارة المصنف في كسفه او براء بالعموم الشمول لكل فرد فرد
ما عدا الجنس فيقتضي سقوط اعتبار الجمعية لعدم تناوله الفرد والفرد من وقوله عملا بالبدل
دليل ولحد لا حد الحكم وهو كاذب اي انما سقط اعتبار الجمعية وحمل على الجنس ليكون
عملا بلام التعريف والجمع من وجها ما كاول فلان اللام تعرف الجنس فيفيد كاشانه الى تلك
الحقيقه المعلومة المقررة في كاذهان كما قال صاحب الكشاف في اللام في الحكمه لتعرف
الجنس معناه كاشانه الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو من بين اجناس لا فعال
واما كاذهان للجنس وان كان فردا من وجه لكن فيه معنى الجمعية لانه على الكثرة وجوده
في ضمن كافرله ولو لم يحل على الجنس وبقي على الجمعية يلزم الغاء حرف التعريف من كل
وجه لولا ما كان ان يحل على العهد لعدم ولا على الجنس اذ الجمع وضع لا فردا لما فيه
لا لما فيه من حيث هي في اللام لتعرف ما دخل فيه فكان العمل بها او يلزم الغاء
احدهما ولا يقال ينبغي ان يحل على الاستغراق اذا لمنا فاه بينه وبين معنى الجمعية
لانا نقول ذلك في المقام الخطا لا الاستدلال **قول** محض ترويج امره
واحد بؤيد قوله تعالى لا حل لك النساء فان عدم الحد لا يخص بالجمع **قول** والنكر

اذا اعيدت معرفة لما ذكر احكام النكر والمعرفة في افادتهما العموم والخصوص رد في حكمهما
فما اذا ارد في احدهما الآخر وتفصيله اما ان ذكر النكر او لا او المعرفة وعلى القدرين
اما ان عا د نكر او معرفة فتصير اربعة اقسام وضبط حكمها ان نظرا اليها فان كان نكر فهو
غير كاول النكر متناول واحد غير عين ولو انصرف الى كاول التبعين من وجه فلا يكون
نكر مطلقه وان كان معرفة فهو عين كاول حملا على المهور الذي هو كاصل في اللام وكذا
وهذا الحكم الكثرى لا كلي لاختلافه عن كل واحد من الاقسام لاربعه عند قيام القرينة كقوله تعالى
وهو الذي في السماء آله وفي كارض آله وقوله تعالى انما الحكم الله واحد وقوله تعالى
وهو انزلنا الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه
الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وغيرها من كاذبات والامثلة
قول وما ينتمى الى الخصوص نوعان الى النوع لما بين اقسام العام واحكامها ثم بين
مسئلتين احدهما مبني على كاخري وهي ان القدر الذي ينتمى الى الخصوص في الفاظ العموم
ولم يجر التجاوز عنه نوعان احدهما الواحد وذلك فاما هو حسن سواء كان فردا صيغة كالرجل
والمرء او ملحقا به كالنساء فانه باعتبار صيغة عام وانما ملحق بالفرد معارض حرف التعريف
فيحوز الخصوص الى الواحد لقاء موضوع اللفظ بعد ان الواحد في الجنس حقيقة وكاخر
الثلة وذلك فاما هو جمع صيغة ومعين كعبيد ونساء او معنى لا صيغة كرهط وقوم فيحوز الخصوص
الى الثلة بناء على ان اقل الجمع ثلثة والتجاوز عنه بطل الجمعية وقد نص عليه في السير الكبير وهو
قول اكثر الصحابة والفقهاء منهم ابن عباس والشافعية والسنن رضوان الله عليهم لجمعين وهذا
النوع الذي ذكره المصنف مع هو مذهب خضر الاسلام خلافا لجمهور الأصوليين فان الخصوص
يجوز في جميع كالفاظ الى الواحد عندهم وبعضهم انه يجوز في الثلثة في جميع كالفاظ ولا يجوز في
ماد ونها وهو اختيار ابن بكر القفال الشاشي ومنهم من فضل فاجازية لفظ من وما وكوفا
واسماء كاجناس المعرفة الى الواحد ولم يحزنه لجمع المعرفة الا الى الثلثة **قول** وقوله عليه السلام
الاسان فما فوهم اجماعه جواب عما عسك القائلون ان اقل الجمع اثنان نقوله عليه السلام
الاسان فما فوهم اجماعه وتوجهه ان يقال لما دل اجماع اهل اللغة على ان اقل الجمع ثلثة

وجب تناول الحديث وذلك بان عمل عيان لاثنين حكم الجمع في المواضع المحققا وجبا
 ونه الوصايا ايضا كما اذا اوصى لاقرباء فلان تناول المتن مضاعفا بدليل يقضي
 ذلك لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوع للاثنين مضاعفا او على سنة تقدم الامام فانه
 تقدم عيان الاثنين كما تقدم على الثلثة او عيان اربعة السفر لهما وارتفاع ما كان بينهما
 في اول السلام من مسافر واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار وذلك انه عليه السلام
 بعث لبيان الشرائع دون اللغات فغالب من حاله عليه السلام تعرف الاحكام على هذا
 الحديث لا يدل على المدعي اصلا اذ ليس النزاع في جمع مع وما يشق منه لانه في اللغة
 ضم شيء الى شيء وذلك حاصل في الاثنين بلا نزاع وانما النزاع في صيغة الجمع وضمان صحيح
 ان الحاجب في محضره **قوله** واما المشترك فاليه الحرف ما عام تناول الخاص العام
 وقوله افراد اخرج الخاص وقوله مختلف الحد وخرج العام وقوله على سبيل البدل شان
 في اول الامر الى رد ما زعم ان المشترك تناول كافرله على سبيل الشمول والعموم
 اهتماما به لا احتراز عن شيء ولا يلزم ان يكون جميع القنود في التعريف احترازيا
 وقيل هو احتراز عن شيء فانه تناول افرادا مختلفة الحد ولكن لا على سبيل البدل بل
 على سبيل الشمول وفما شكك لان احيث ما اخذ في التعريف فقوله ما تناول افرادا
 مختلفة الحد ومعناه من حيث انها مختلفة الحد وتناول الشيء على كافراد ليس
 من هذه الحيلة اذ هو تناولها باعتبار معنى واحد وهو الوجود كما مر فقوله مختلفة
 الحد ودمغ عن **قوله** وحكم التوقف فيه بشرط التأمل لما لم يكن للمشترك
 عموم عندنا كما تذكر بعد كان الثابت لحد مفهومه غير عن عند السامع في
 التوقف من غير اعتقاد حكم سوى ان المراد به حتى حتى يقوم دليل المخرج ولكن بشرط
 التأمل لترجح بعض وجوهه لئلا يلزم تقطيل النص والتأمل اما في نفس الصيغة وفي
 السياق والسباق او غير من الدلائل العقلية والعقلية **قوله** والاعوم له لما ذكر
 ان حكم التوقف كان مظنه ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير
 توقف وتأمل فانه او رد عقبة مسئلة امتناع عموم المشترك دفعا لها وقد اختلف فيه فذهب
 الشافعي

وعامة اصحاب اكد في القاض ابو بكر والحاكي الى جوان اذا امكن للجمع فذهب علماء ونا
 رحمهم الله الى امتناعه وصل صاحب الهداية الى جوان في النودون كاشفات صرح به في
 باب الوصية **قوله** واما الماؤل بل لفره انما قيل له من المشترك وغالب الراي مع ان
 كنه والمشكل والمجل اذ لخصها البيان بدليل ظني بخبر الواحد سيما ما ولا لا مفسر لان المراد
 معرف الماؤل الذي هو من اقسام النظم صيغة ونحو لا مطلق الماؤل وانضمام تناول بغا
 الراي مع صيغة المشترك لا يخرج الماؤل من هذا القسم لعدم تغير دلالة الوضعية بالتناول كذا
 سائر انواع فلا حاجة الى ما يقال ان المراد من المشترك المعنى اللغوي ومن غالب
 الراي غالب الظن وهو خلاف الظاهر فلا يليق في مقام التعريف كونه محلا للتفهم
 فان قيل هذا القسم في وجوب دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر
 وهكذا فارق لا قسام لاخر فلا يستقيم جعل الماؤل من هذا القسم وان كان احكم بعد التأمل
 مضافا الى الصنعة ككون دلالة الصنعة بواسطة انضمام التأمل قلنا دلالة الماؤل
 على المراد منه دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر الا ان وجهه على غير
 ودخوله كرادته متوقف على التأمل وغالب الراي والفرق بينه وبين القسم الثاني
 والثالث هو اشتراط التركيب كما يستعمل فيهما دون هذا القسم كذا قيل وفيه تأمل وحكم
 البطل اي حكم الماؤل وجوب العمل به كوجوبه بالظاهر والنظر لكن مع احتمال السهو والغلط
 لانه ثابت بالراي وهذا لا ينفك عن احتمال الغلط **قوله** واما الظاهر فاسم الكلام ظهر
 المراد به في لغة ما فرغ من القسم الاول من اقسام الكتاب شرع في القسم الثاني وهو وجوه
 السان فالظاهر كل كلام ظهر المراد به للسامع بنفسه وانما قال هنا اسم الكلام وفيه الخاص
 كل لفظ لان هذا القسم باعتبار ظهور المعنى المراد وجهاً فذلك لا يكون الا بعد التركيب
 بخلاف القسم السابق فانه بحسب مجرى الدلالة ويح التوقف على التركيب وقوله بصيغة يخرج
 النص لان ظهور المراد منه ليس مجرد صيغة وكذا اخرج المفسر الحكم لانه لا بد فيهما من قران
 نطقه وعقله بنظم الهماء حتى يخرجها عن احتمال تناول والخصيص لا حاجة الى ما قلنا
 النص وان ضم الى التعريف احتمال تناول والخصيص حتى يخرج الحكم **قوله** واما النص الى

لفظ الجمع واللفظ على الارض
 لا يكون الا بعد التركيب لا في

اعلم ان اطلاق العنان الدال على معنى شئ وسوقها لذلك المعنى شئ آخر ليس لازما للاداء
 فاذا اطلق اللفظ وهو ظاهر في ارادة معنى فاما ان يكون هناك قرينة دل على ان سوف
 لذلك المعنى و قد اذ لم يره هو نفس ولا هو ظاهر فالنص ما اذاد وضوحا على الظاهر
 معنى من المتكلم وهو قصد معنى الكلام وسوف لاجله يفهم بقرينة نصم اليه لكن ليس اللفظ ما يدل
 عليه وضعا وهذا معنى قول المصنف مع معنى من المتكلم لانه نفس الصيغة فسقط بهذا المقرر ما قبل
 ان ما من العدد في قوله تعالى فالتكوا اما طاب لكم كآية نفس صفة مثنى وثلاث ورباع فكيف يكون
 بصافه فلتندر **قوله** وحكمه وجوب العمل الى آخره اي حكم النص وجوب العمل بحجبه على
 سبيل القطع لكن على احتمال التأويل هو غير له المحاذ فان قولك جاءني زيد فنصد جنته على القطع
 مع احتمال جنة غيره او كتابه وانما قال هو من غير الجواز انما ان ذلك لا احتمال لا يخرج
 عن القطع لكونه ناسيا لا عن ذلك كما لم يخرج الخاص احتمال الجواز عن كونه قطعيا واكتفى بذكر
 في النص عن ذكره في الظاهر لكونه مستفادا منه بالطريق الاول لان النص لا احتمال مع كونه
 اوضح فاحتمال الظاهر احرى وهذا هو مذهب العرفين والاشعيه الى زيدا خلافا للشيخ في منصوص
 ومن ما يؤمن من مشايخ ما وراء النهر فان حكمها عندهم وجوب العمل بما وضع له اللفظ فلا يقطع
 ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى من **قوله** واما المفسر فظهر مما ذكر ان الظاهر ما ظهر
 المراد منه مع احتمال غيره احتمالا بعدا والنص ما ظهر المراد منه مع احتمال غيره احتمالا بعد ففهمها
 احتمال غير الظاهر فقلان التأويل لجواز ترجيح غير الظاهر دليل وحمل الكلام عليه لا ينبغي للتأويل
 لأعمال الكلام على غير الظاهر منه واما المفسر فاذاد وضوحا على النص الى ان لم يبق احتمال عن
 اصلا فلم يكن قابلا للتأويل والتخصيص **قوله** وحكمه وجوب العمل به اي حكم المفسر القطع
 بايجاب العمل لعدم احتمال التأويل والتخصيص لانه حكم النص حيث انه مفسر وان كان
 في بعض الموارد لا يقتضي خصوص المحل في قوله تعالى فنبذ للملايكه **قوله** واما الحكم فما
 احكم المراد به من احتمال النسخ والتبديل لما عطف التبديل على النسخ اشارة الى ان النسخ هو
 التبديل ويجوز ان يراد به مطلق التغيير لكونه نفي لاحتمال التأويل والتخصيص **قوله**
 كقوله تعالى لما ذكر لافسار لاربعه وذهبوا واحكامها شريح في بيان امثلها فاورد ثلث امثله

في بعض الموارد لا يقتضي

الاول مثال للظاهر والنص الكافي للمفسر والثالث للحكم اما الاول فان قوله تعالى واحل الله البيع
 وحرم الربوا ظاهر في احلال البيع وحرم الربوا حيث يفهم ببيان نفس الصيغة من غير تأويل نص
 في التفرقة بين البيع والربوا حيث سبق الكلام لذلك فان سوف لرد دعوى الكفار المماثلة
 ببيانها بقولهم انما البيع مثل الربوا وفيه اشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون
 ظاهرا في معنى نصافي معنى آخر واما الثاني فان قوله تعالى فنبذ للملايكه مفسرا لقطع احتمال التخصيص
 وارادة البعض بقوله كلام والماويل واردة التفرقة بقوله لمجوعون فانه يدل على اجتماع
 نص عليه الزجاج والمبرد من امة العروة واعترض بعض فاضل المتأخرين بان في جعل كآية
 من قبيل المفسر نظر الان السجود يستعمل بمعنى الخنوع ايضا قال الله تعالى ان الله سجد
 من في السموات كآية فلا يخلو اما ان يكون بالاشتراك اللفظي كما اختار بعض العلماء او بالمعنى
 كما اختار البعض وطريق المحار واما الثاني فان النقاد يرون ان احتمال ما فافكف يكون مفسرا او اجزا
 عنه بان المفسر هو لسان السجود الى الملايكه وهذا الجواب ليس بمرضي لف المفسر اسم الكلام وما في بوضفه
 عيان عنه لكونه من اقسام البيان الذي هو من اقسام الظن والمعنى ولا يتحقق كالبعد التركيب
 وقد صرح به في تعريف الظاهر بقوله فاسم كلام فلا يصدق على كآية الذي هو كلاما لمعنوي
 فلا يتم هذا الجواب ولما نفا ان المفسر هو قوله الملايكه والجواب الصحيح ان يقال قد انقطع
 احتمال الخنوع في كآية بقرينة السياق وهو قوله فقعدوا الساجدين اذ هو دليل ظاهر على
 ان المراد بالسجود وضع الجبهة فكون مفسرا بقرينة السياق وما ان السجود لما ذكر مكررا في كآية
 اوله في الجب ما ينافي كآية لاخرى ويحتمل قوله تعالى سجدوا لادم فنبذوا الكفار والعلم ان دفع
 بذلك احتمال السجود واما الثالث فان قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير يحكم في معناه
 لاحتمال التبديل والتغيير لانه علم بالعقل انه وصف قديم لا نزول لان القدم نافية العدم **قوله**
 ونظر التفاوت عند التعارض اي هذه الاقسام لا يربو متساوية في اجاب الحكم قطعا حتى يثبت
 الحدود والعقوبات بكل منها وانما التفاوت عند التعارض فانه ترجح لا قوت وضوحا على كآية
 ونترك لادني فترج النص على الظاهر المفسر علمها والحكم على الكل **قوله** حتى قلنا بفرع على
 ترجح المفسر على النص ونمثل له فان قوله نذرت وجبت بعض النسخ ولكن احتمال المتعاقب وقوله الى

في بعض الموارد لا يقتضي

صار

مفسر في المتن ليس فيه احتمال النكاح لانه لا يحتمل التوقف بحال فاذا اجتمعنا نحن المفسرين حملنا النص
 عليه كذا قيل وفيه شبهة اذ لا تعارض فيه في كونه لا يكون الا في كلامي وهذا كلام
 واحد مفسر في قوله لا يشر مفسر لقوله زوجت لا مفسر في قوله ان مثل قوله عليه السلام المتخاضة يتوضا لكل
 وقوله المتخاضة يتوضا الوقت كل صلوة **قوله** واما الخفي الى نص شرعي في اقسام المقابلة
 للاربعة فما خفي شمل الخفي وغيره وخرج اقسام الظهور وقوله معارض غير الصيغة يخرج المشكل والمحل للفتنة
 وهذا في مقابلة الظاهر لانه في اول مراتب الخفاء كما ان الظاهر في اول مراتب الظهور فان مثل الخفي
 لما كان ضد الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بصيغة وجب ان يكون الخفي ما خفي المراد منه سفي الصيغة
 حقيقة للمقابلة قلت لا شك ان الخفاء في الصيغة اكثر من الخفاء معارض فلو كان في الخفي باعتبار الصيغة
 لم يكن في اول المرتبة فلم يكن مقابلا للظاهر والسوء وقع ظهور لظاهر الصيغة دون العارض في اول
 مراتب الظهور وخفاء الخفي العارض في دون الصيغة في اول مراتب الخفاء انما كان الغرض كما يصح ان
 وضع الكلام لظاهر المراد وكلاهما دون احفائه ولا يهاجم كان ظهور المراد من الصيغة اول كل ظهور
 وخفاء معارض في كل خفاء **قوله** وحكم النظر لعلم ان اخفاءه لمزية او نقصان فان كان
 لمزية صح كالحاق بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يصح وذلك كما في السرف فانها خفية في حق الطرار
 والبكس معارض اختصاصها باسمين لغزير ودلالة لغزير لا سماء على لغزير المسما وان كانت
 ظاهرين فمن لم يخف اسم كثر فلهذا خفي حكم السارق وهو وجوب القطع في حقها فاما ملنا في معنى السرف
 فوجدنا حاشية الشرح عيان عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة في هذا المعنى موجود
 في الطرار مع زياده لان السارق ماخذ عند غيبته كالحفظ او غفلة سبيلهم او غفلة والطرار ماخذ
 عند خفته مع تركه للحفظ فعلنا ان اختصاصه باسم كثر لحذاقه في هذا فكان جباة اقوى
 فنسب وجوب القطع في حقها بالطريق الاول كقبول حرمة السر بحرمه الباطن واما البكس فواجب
 ما لا لاحفظه من حرزنا هو كون جباة من السارق فعلنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان
 في فعله فلا يلحق بالسارق فيلزم اثبات القطع في الطرار بطريق الدلالة بعد التصرع بان كايه
 مثال الخفي نظروا كقول **قوله** ان لا منافاه بينهما لافخفاء فنه قبل التام في كالحاق بطريق الدلالة
 بعد كنه ان الحاق كلاهما في الشرح بالوقوف في اجاب الكلفان بطريق الدلالة مع خفاء على

ان السارق والباطن

اكثر المجتهدين والتحقق ان الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي تعلق الحكم به ثابتا بحيث
 يوفق اهل اللسان فاما ان يكون الثالث هذا المعنى في غير موضع النص كوقوف اهل اللسان فيسقط
 قال بعضهم والجواب عما يعلق به ابو يوسف وهو قوله عم سارق امواتا كسارق احياءا ان شبهة
 لا يقيض العم فكون التشبيه في مجله كانه وهكذا اجاب عنه بعض علماء كثر كناية لكن لا شك ان فيه ان
 كاف التشبيه يوجب العم عندنا في محل قوله كانه قوله على رضى الله عنه وماؤهم كدماثا واما ما لهم
 كما هو الناصح به كاصولون والمحل هنا قابل للعموم لجواز ان يراد التشبيه بحكم الدنيا وكما خرج
 معا وهو وجوب القطع وكلامه اذ لا استواء بينهما فاما ما يمكن فلا يخفى لقول من قال المساواة
 بينهما مسفة من جميع الوجوه بالاجماع فحمل على حكم خاص وهو تحقيق كانه وكيف سنعقد كاجماع
 مع خلاف اكثر المجتهدين وهو التشايع وما لك ابو يوسف ولهمهم **قوله** واما
 المشكل فهو الداخل في اشكاله الى النص اي لمشكل ما لم يمتد المراد منه بدخوله في اشكاله في
 اشارة الى ماخذ لغفائه مأخوذ من اشكال اي دخل في اشكاله وامثاله كما قال احرم واشي
 اي دخل في احرم الشقاء والى سبب الخفاء وازدياده على كاول لان الداخل في اشكاله
 كان اكثر خفاء ما لم يدخل في كاول ان قال في التوقف ما لم يمتد المراد بدخوله في اشكاله لئلا
 يدرك ما يطلب والتامل للخرج الجمل **قوله** وحكم اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد ثم كما يقال
 على الطلب في الطلب والتامل ان نظرا لسامع او لا في مضمومات اللفظ ففصلها
 ثم تامل في استخراج المراد منها كما نظرا في كل ان في قوله تعالى فاقوا حركتم اني شئتم
 فوجدنا ما مشركه بين معنيين يعني كنه من ان لا ثالث لهما هذا هو الطلب ثم تاملنا
 فها فوفنا ان المراد هنا كيف بقدره تسمي كنه قال بعضهم ولغايل ان يقول ضلي هذا
 مشكل مثل كلمة الشركه بين معنيين ان وكيف يكون من قبل الشركه قبل التامل
 وظهور المراد من قبل المفسر او الماويل بعده فلا يكون قسما آخر **قوله** لا سعدان كون اللفظ
 الواحد مشتملا ومشكلا قبل التاويل وما ولا اوقف ابعده بالاعتبار من كمالا سعدان يكون
 خاصا واطا اذ التمايز بين هذه الاقسام بحسب اعتبارات كما مر كنه وقد صرح في كمالا
 بان الخفي والمشكلا والمحل اذ الحقها البيان بدلالة طبعه سعي ما ولا **قوله** واما الجمل فها

معنى

هذا ما ذكرنا وجوب القطع على الطرار
 على قوله قد ذكر صاحب الجمل في هذا الموضع
 من كلامه ان ادخل في اشكاله قطع

ازدحت في المعاني التي المراد من المعاني ما هو اكثر من معنى واحد لفظا لاجال تحقيق اللفظ المحتمل
للمعاني ومن كان زدها من تواردها على اللفظ من غير محان لاحدها على الاخر وقد يكون
باعتبار الوضع كما في المشترك لفظا لاسد باب الرجوع وقد يكون باعتبار غيره اللفظ كما
كالهوى قبل النفس وقد يكون باعتبار افعال المتكلم الكلام كالصلوة والزكوة فانها في
اصل الوضع الدعاء والثناء وقد زاد الشارع عليه واصفا وابعدها حتى لم يعلم قبل
البيان ولهذا وقع الاختلاف في رايها وواجبها وهذا لان نفس الصلاة عرف فعل
التسليم عليه السلام وهو عليه الصلاة والسلام وراعى لفرض الواجبات والسنن فالاختلاف
في استخراجها ومعناها التام بعد الطلب وقوله بل بالرجوع الى الاستفاد يخرج المشابهة لفظا
رجوع فيه الى الاستفسار لا لقطع رجاء البيان وقوله ثم الطلب ثم التام الى اذ لم يكن
البيان شافيا لان يخرج من حيث لاجال لا يخرج كاشكال فطلب التام كما في آية الربا
فانها تثبت بالحديث الواردة في كاشياء السعة من غير قصار عليها ذل في شيء من ادوات
الغنى فامل العلماء فيها واكفوا بها غيرها بالعلم الجاهل المستظمنها **قوله** وحكم
اعتقاد الحقيقة في لغة اي يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقيقة
فيه مع الاحتمال ممكن والعمل غير ممكن فاذا حقه البيان يجب العمل على حسب مقتضى
درجات البيان ان كان شافيا قطعنا كسان الصلوة والزكوة صار مفسرا وان كان
طنا حدث المعرفة صار ما ولا وان لم يكن شافيا صار مشكلا **قوله** واما المشابهة
في لغة ما كان الحكم في غاية الظهور بحيث لا يحتمل النسخ كان المشابهة الذي في غاية الخفاء
حيث انقطع رجاء معرفته المراد منه ذلك ومقاله فارداد حقائق على الجمل بانقطاع رجاء
البيان ولا يقال لفظا ان لم يعلم معناها بالتام كيف يعلم انها ردتا بها فخرج وحكم
بكونها مجالا او لا ردتا رجع وحكم بكونها مشابها لا يقول بعلم بالنظر الى انها هل تعلق
بكتفه عمل ام لا فان تعلق رجع بانه قطعنا لان العمل لا يمكن بدون البيان **قوله** وحكم
اعتقاد الحقيقة في كاشياء اي حكم المشابهة وجوب التسليم واعتقاد ان ما اراد الله تعالى
قل اصانه وانكشافه وذلك لا يكون الا يوم القيمة فان المراد من انكشاف يوم القيمة لان

انقطاع رجاء البيان فيه لا ابتداء فبقيد بدار لا ابتداء وهذا هو مذهب اكثر السلف فانه
لا خطا عندهم للاسحاح في العلم وهو الثابت المسقط الذي لا يسهل استزلاله ونشككه
في علم تاء واوله سوى اعتقاد حقيقة وعيا هذا وجب الوقوف على قوله تعالى الا الله لا اله الا الله
فهم ان الرايحين يعلمون تاء واوله ومذهب بعض الخلف انهم يعلمون تاء واوله وان الوقوف على قوله
والرايحين في العلم والحج من الطرفين مذكور في عامة الشروح ثم قل لاختلاف في الحقيقة
فمن قال بعلم الرايحين ردتا انهم يعلمونه طاهرا لا حقيقته ومن قال لا يعلم تاء واوله الا الله
اراد بحقيقته طاهرا وقل فيه نظرا ان يلزم في لزوم ما لا يلزم في باب الوقوف على البيان
ومساواه غير الرايحين في باب العلم وسند في هذا النظر اني نظروا العلم **قوله**
وهذا كالمقطعات في اوائل السوراي الحروف التي تقطع في الكلام بعضها عن بعض
ويح وان كانت اسماء الا انها سميت حروفا باسم مدلولاتها وادراكها مثلا لا للمتشابه عيا
نفسه المصنف طاهرا واما عيا في رغبة كصاحب القوم والتحقيق وغيرهما ان التشابه
ما يشابه معناه عيا السامع من حيث انه خالف موجب النص موجب العقل قطعا او لا بطريق
لدركه اصلا لان موجب العقل خالف موجب السمع ولا يمكن رد كل واحد منهما او ما يشبه
مراد المكمل على السامع لوقوع التعارض طاهرا بين الدليلين السمعين المتماثلين
فشكل وقد اورد بعض كاصول بين من امثلة للمشابهة رؤى الله تعالى فانها معلومة بنفسها
عابته بالنصوص متشابهة بوصفها وكيفيتها وهذا مشكل ايضا لان نفس الرؤية جانب عقلا
واجبه سمع عند اهل السنة والكسفة متشابهة قطعنا فكيف يكون موجب العقل مخالفا لموجب السمع
باعتبار الكيفية **قوله** واما الحقيقة فهو اسم شروع في بيان القسم الثالث من اقسام
الكتاب اشار بقوله اسم لكل لفظ واسم لما ارد الى ان الحقيقة والحجاسان للالفاظ
وفي قوله اسم يصح الاستعمال كله في التعريف كما مر والمراد بالوضع معنى اللفظ
بازاء معنى نفسه اي حيث يدل عليه بدون القرينة فمع الحقيقة للقرينة والقرينة والعرف
الخاصة والعام وكل من الحقيقة والحجاسان يقسم الى اقسام لان الواضع ان تعني فان كان
واضع اللغة حقيقة لغوية ومجاز لغوية وان كان الشارع فشرعية وشرعية وان لم تعني

ففرقه وعرفه سواء كان عرفا عاما او خاصا وقد في تعريف المجاز بقوله لمناسبة بينهما اي
 بين ما وضع له وعينه احترازا عما اذا استعمل لفظ السماء في الارض بقرينه تدل عليه فانه ليس
 بمجاز وان استعمل في غير ما وضع له بل هو وضع جديد كذا قيل ولما كان ان يمنع كونه وضعاً جديداً
 بناء على نفسى الوضع كما ذكر وكاوى ان يقال انه احتراز عن العلق **قوله** وقال السخفي
 لا يقوم للمجاز هذا القول مما لم يثبت عن الشافعي وبخصيصه الصاع بالمطعم مبنية على ما ثبت
 عنده من عليه الطعم في باب الربوا وكيف يقول به وهو من اهل اللسان مع عدم التكرار في قولنا
 جاني كاسود الرماه لكنه نقل عن بعض الشافعية بناء على ان المجاز ضروري بصرار المضمون
 بقسمة الكلام عند عدم امكان العمل بالحقيقة والضرون تندفع ما راده بعض الافراد فلا يصار
 الى الكل كالمقتضى وبجواب ان الضرون قد دفع الى ارادة كل الافراد لجواز ان لا يجد المسكلم لفظا
 يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز ولانه ان اراد الضرون من جهة المسكلم في الاستعمال
 بعضه انه لم يجد طريقا لتاديه المعنى سواء فمنوع لجواز ان يعدل الى المجاز للطائف لا اعتبارا
 ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام وان اراد الضرون من جهة الكلام والسامع معني
 انه لما تعدر العمل بالحقيقة وجب الحل على المجاز ضررون لئلا يلزم الغاء الكلام عن المرام فلا يلزم ان الضرون
 بهذا المعنى بناء على العموم فانه يتلوه لانه اللفظ واردة المسكلم عند الضرون الى حمل اللفظ على معناه
 المجازي يجب ان يحل على ما قصد المسكلم واحتمل اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا
 فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلا غير موقوف فقطض من عا ما حصل به صحت الكلام من غير ثبات
 العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة على ان المجاز واقع في كلام من يستعمل على الوجه عن استعمال
 الحقيقة كما اضطر الى استعمال المجاز ولا يقال ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال
 فلا تصور في المجاز لانا نقول **قوله** الوضع المعبر في العموم اعم من النسخة والنوع يدل على عموم اليك
 المسفة والنوع موجود في المجاز على ان العموم في المجاز قد حصل من الفاظ موضوع له كالاتي
 واللام واستدل المصنف على عموم بان عموم احصيه لم يكن كونه حقيقة والا لكان كل حقيقة
 عاما بل لانه لا زائد عليه كالاتي واللام ووصف اليك بالصفة العامة ونحوها وفيه اشكال
 اذ يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تائده حقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل

في التائده انما يست
 بالتوقف او بالتعقل وكلاهما منف في الحقيقة **قوله** وكيفية السقوط
 عن الميسر اي لا يصح في اللفظ عن موضوعه بحال وهو المعنى الحقيقي ويصح نفيه عن غير موضوعه
 وهو المعنى المجازي لان في النفي عن كالاتي ابطال اللفظ دون الكالاتي وهذا هو العلامة
 لها فلا يصح في كالاتي عن اللفظ ويصح نفيه عن الجدة **قوله** ومتى امكن العمل بها سقط المجاز
 ذهب بعضهم الى ان العمل اذا امكن بالحقيقة والمجاز يصير لللفظ محلا ولا مزية للحقيقة لشيءا
 في الاستعمال وامكان ارادتهما من اللفظ والصحيح ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط اعتبار
 المجاز لان المستعار لا يندرج كاصل ولان الفهم يتبادر الى الحقيقة باعتبار الوضع ولا يتم
 ساء وهما في الاستعمال اذ كالاتي في الاستعمال هو الحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينه **قوله**
 فكون العقد لما انعقد اليه فرع على كالاتي المذكورين لاولى لا كالاتي في حين
 العوض عندنا خلافا لثابت فروع لقوله تعالى ولكن بولخذكم بما عقدتم الايمان فحمل
 العقد المذكور في كالاتي على عقد القلب وعزمه اي بما عزمتم وكسبتم بدليل قوله تعالى
 انه لغوي ولكن بولخذكم بما كسبت قلوبكم والعوض معقوده بهذا المعنى ولهذا قاله
 باللغو وهو ما يجري على اللسان من غير قصد وحينئذ على ربط الامن بالجاء المضاف
 اليه لا بحال الصدق اذ العقد في كالاتي الشد والربط كعقد الحبل شد بعضه بعضا ثم
 استعير لربط الالفاظ التي عقد بعضها ببعض لا بحال حكم كريب البيع بالشرا لا بحال
 الملك وربط المقسم بالمقسم عليه لا بحال الترتيب استعير لما يكون سببا لهذا الربط
 وهو عقد القلب وعزمه فصار ما قلنا اقرب الى الحقيقة بدرجته فكون غير الحقيقة
 بالنسبة الى ما قاله او المراد منه حقيقة الشرع في الحمل عليه اولى الثانية ان حرمه بالمصاهر
 ست بالنسبة الى ما قلنا خلافا لثابت فروع لقوله تعالى ولا تنكوا ما نكح آباؤكم من النساء اذ
 النكاح حقيقة في الوطى لانه الضم في اصل الوضع قال الشافعي في حتم حصاها
 خوف عمل فغشمت في الكالاتي وكجلا وحقيقة الضم في الوطى ولهذا سمي جاءا في العقد
 مجاز لانه سبب الاولان فضا حكما فكان الحمل على الوطى اولى من حمل على العقد
 كما قاله الشافعي **قوله** وسقط اجتماع ما مراد من لفظ واحد للخلاف

في التائده انما يست
 بالتوقف او بالتعقل وكلاهما منف في الحقيقة **قوله** وكيفية السقوط
 عن الميسر اي لا يصح في اللفظ عن موضوعه بحال وهو المعنى الحقيقي ويصح نفيه عن غير موضوعه
 وهو المعنى المجازي لان في النفي عن كالاتي ابطال اللفظ دون الكالاتي وهذا هو العلامة
 لها فلا يصح في كالاتي عن اللفظ ويصح نفيه عن الجدة **قوله** ومتى امكن العمل بها سقط المجاز
 ذهب بعضهم الى ان العمل اذا امكن بالحقيقة والمجاز يصير لللفظ محلا ولا مزية للحقيقة لشيءا
 في الاستعمال وامكان ارادتهما من اللفظ والصحيح ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط اعتبار
 المجاز لان المستعار لا يندرج كاصل ولان الفهم يتبادر الى الحقيقة باعتبار الوضع ولا يتم
 ساء وهما في الاستعمال اذ كالاتي في الاستعمال هو الحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينه **قوله**
 فكون العقد لما انعقد اليه فرع على كالاتي المذكورين لاولى لا كالاتي في حين
 العوض عندنا خلافا لثابت فروع لقوله تعالى ولكن بولخذكم بما عقدتم الايمان فحمل
 العقد المذكور في كالاتي على عقد القلب وعزمه اي بما عزمتم وكسبتم بدليل قوله تعالى
 انه لغوي ولكن بولخذكم بما كسبت قلوبكم والعوض معقوده بهذا المعنى ولهذا قاله
 باللغو وهو ما يجري على اللسان من غير قصد وحينئذ على ربط الامن بالجاء المضاف
 اليه لا بحال الصدق اذ العقد في كالاتي الشد والربط كعقد الحبل شد بعضه بعضا ثم
 استعير لربط الالفاظ التي عقد بعضها ببعض لا بحال حكم كريب البيع بالشرا لا بحال
 الملك وربط المقسم بالمقسم عليه لا بحال الترتيب استعير لما يكون سببا لهذا الربط
 وهو عقد القلب وعزمه فصار ما قلنا اقرب الى الحقيقة بدرجته فكون غير الحقيقة
 بالنسبة الى ما قاله او المراد منه حقيقة الشرع في الحمل عليه اولى الثانية ان حرمه بالمصاهر
 ست بالنسبة الى ما قلنا خلافا لثابت فروع لقوله تعالى ولا تنكوا ما نكح آباؤكم من النساء اذ
 النكاح حقيقة في الوطى لانه الضم في اصل الوضع قال الشافعي في حتم حصاها
 خوف عمل فغشمت في الكالاتي وكجلا وحقيقة الضم في الوطى ولهذا سمي جاءا في العقد
 مجاز لانه سبب الاولان فضا حكما فكان الحمل على الوطى اولى من حمل على العقد
 كما قاله الشافعي **قوله** وسقط اجتماع ما مراد من لفظ واحد للخلاف

ار العقد المذكور

في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي تحت كون اللفظ الحقيقي فردا من افراده كما سيجي
ونرى عدم جواز استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي تحت كون اللفظ حسب هذا الاستعمال
حقيقه وبجائز معا اذا الاستعمال الواحد لا يتطابق استعماله في الموضوع له وغيره فليس يترك
استعماله في المعنيين فهو مجاز لا اتفاق وانما الخلاف في ان يستعمل اللفظ ويراد به في اطلاق واحد
معناه الحقيقي والمجازي تحت كون كل منهما متعلق الحكم احدهما من جهة انه نفس الموضوع له
والاخر من جهة انه متعلق به نوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا
كاطلاقه لاسد وراوده البع المخصوص الرجل الشجاع بالجنيتين وذهب اصحابنا والمحققون
من اصحاب الشافعي وعامة المسكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه وعامة اهل
الحدوث الى جوازه وهذا الخلاف في الحقيقة فرع الخلاف في جواز استعمال المشرك في معنييه
فان في المعنى المجازي وضعافا فعيما كما هو بالنظر الى الموضوعين بمنزلة المشرك ثم كحق
امتناعه من جهة اللغة لانه لم يثبت في اللغة اطلاق لفظه لاسد على المجموع المركب من السبع وكذا
وبعضهم استدلو على امتناعه عقلا بوجوه كما اشار المصنف به الى بعضها في المتن لكن
فهما منافستان فاعرضنا عنها مخافة التناول وانما قال مراد من احتراز عن جواز اجتماعها
من حيث البناء والظاهر كما سيجي **قوله** حتى ان الوصف للموالي الى الختم يعني لفظا او
حر كما صرحوا بالثبوت له والمعنى واحد والمعنى ايضا معنق كان نصف المثلث وهو السدس
لمعنقه لان المثلثي حكم اجماعه في كارت والوصف النصف البنية مردود الى الورنه ولا يكون
لمعنق معنق لان الحقيقة وهو المعنق له اريدت بهذا اللفظ حتى الحق النصف فبطل راداه
المحار وهو معنق المعنق اذ لا سفل مضاف الى معنق دون معنق معنقه حقيقة اذ لا عيا لم
معنقه ولكنه مضاف اليه مجازا لانه سبب لذلك ان اعنق كاول حتى قدر كاول عيا اعتناق الكا
واعترض عليه بان لفظ الموالي جمع اريد به معنق واحد فتكون مجازا لان اطلاق الجمع اراده
الواحد منه مجاز كما في قوله تعالى واذا قال الملائكة يا مريم والمراد به جبرئيل عليه السلام فكيف يصح
قولهم ان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز واجب بالفرق بين ارادة المعنق حقيقة وجوده
في الخارج ولا يلزم من انتفاء الكا انتفاء كاول فتحمّل ان يراد معناه الحقيقي لان بعض

موجوه وبعضها منظر الوجها ذكرا عناق مندوب اليه وفي الوقت سعه الا انه لم يوجد
في الخارج كلا واحد ولهذا بسحق النصف دون الكل ونحو ذلك في الخاطر الفارح جواب الخزع عن هذا
الاعتراض وهو ان في الكلام حقيقتين حقيقه لغويه وهو لفظ الموالي وحقيقه عقلية وهو كذا في
والحقيقة المصطلحة يتناولها كما سيجي في مسئلة لا تضع قدمه في دار فلان والكلام في الكلام قطع
النظر عن كاول فصح قولهم ان الحقيقة اريدت بقوله الموالي واعتراض ايضا انه يدخل اولاد الموالي
اذا اوصى لمواليه واجبة لان كاولا دمواله حقيقة لان اعتناق كاصول اعتناق الفروع وهذا الجواز
انما يستقيم في حق كاولا المولود بعد الاعتناق لا قبله **قوله** ولا يلحق غني المحرم بالملحق
الاشربة المسكر بالخمرة ايجاب الحد شر قليلها كما هو مذهب الشافعي لان النص الوارد في ايجاب
الحد بشرط المحرم وهو قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدون لا يتناول سائر الاشربة المسكر حقيقة
لان المحرم اسم للشي من ماء العنب التي حقيقة لسائر الاشربة مجازا باعتبار تخامي العقل فدار الحقيقة
بهذا النص فلا يراد به المجاز لا امتناع اجمع بينهما فان قل فداكن سائر الاشربة بالخمرة ايجاب الحد
عند حصول السكر مع لزوم المحذور المذكور قلنا الحق بالاجماع لا بهذا النص ونص آخر وهو قوله
عليه السلام والكر من كل شراب **قوله** ولا يراد بنوينة بالوصف لانه لفظ الابن المضاف
الى شخص حقيقة في ابناء الصلبة مجاز في ابن كائن فلو اوصى لابناء له ذكر وانا ان يسحق الذكور
خاصة عند اني حنفية مع الذكور ولا ناث عندها وهو قوله كاول وان كانت اناث وحد من فلائي
لكن بالاتفاق وان كان له ابناء وبنوا ابناء حتى كائننا خاصة عند عملا بحقيقة وعندها اجمع
عملا بعموم المجاز حيث يطلق كائنا ابناء عرفا عيا الفزقين **قوله** ولا يراد المسن ليدال لغير لما اريد
من الملازمة المذكورة في قوله تعالى ولا تستم النساء مجاز وهو الجماع بالاجماع حتى حل الجنب
التييم هذا النص لا ذكر له في كتاب الله سواه امتنع ارادة الحقيقة منها وهو المسن بالبدخية لا ينقض
الوضوء به كما هو مذهب الشافعي في كسحاله اجمع بينهما فان قل لا اجماع مع مخالفه ان مسعود الله
فانه حملها على المسن بالبدخية ارا بالاجماع اتفاق الحنفية معناه وهو الشافعي في فسقط به ما قاله
صاحب التلويح في من ان منهم من حملها على المسن بالبدخية وجوزتم ان يكتب بدل لغير فكيف يتحقق كاجماع
فان قل لم لا يراد بالملازمة مطلق المسن شامل للوطي وغيره فثبت الحكم في الجموع المجاز قلنا

توقف ذلك على القرينة المانعة عن اراده المعنى الكفيع وحده ولم يوجد فاقبل في كلامه ان لم يستم
ولم يستم فقبل الاول على الوجه والى على المسلك حمل القران في قوله تعالى حتى يظن ان بالنسبة والكفيع
على الحالين قلنا انما يجوز ذلك اذا لم يمنع عنه مانع وقد منع عنه ما روي انه عليه السلام كان يقول
بعض نساء ثم خرج الى الصلوة ولان الصلوة اخلفوا في تاويل الآية على قولين فان عليا واعين
واحسن مجاهد وقاده رضي الله عنهم حملوها على الجماع وان سجد مع جماعة رضي الله عنهم على المسلكين فلو
القول بجواز التمسك للجنب وكون المسكن ايضا معلا بالقرانين او بجموع المجاز خارجا عن اقوالهم فيكون
مردودا كما سيجي في باب الجماع ان شاء الله تعالى **قوله** ومنه لا يستهان على كائنات الى الخ
لما فرغ على الأصل المذكور مسائل معدودة ذكر بعد ما رد نقضا عليه من المسائل مع اجوبتها
الاولي مسلم لا يستهان وحي ان الكافر اذا استأن من علي بن ابي طالب قال آمنوا في علي
ابن ابي طالب او موالي فآمنه الغازي يدخل في كلام بنو تميم وموالي مواليه ايضا حسنا وفيه جمع
بين الكفيع والمجان فاجاب بان دخول الفروع يكون تناول ظاهر كاسم شبهه وتقرن
ان اسم كائنات والموالي ظاهر تناول الفروع مجازا بالنسبة لهم الى الجد وموالي المولى بالبنوة
والولاء باعتبار النسب لكن الكفيع لما كانت حقيقة لا ارادة تقدمت على المجاز فقبل العمارة الاله
في مجمع تناول كاسم ظاهر شبهه في حق الدم وثبوت كلمان الذي يثبت بالمشاهدة ولهذا ثبت بجود
الاشان لصوت المسألة في ثبوت كلمان لهم هذه الشهادة بطريق الجمع بين الكفيع والمجاز فان قيل
الشبهة ما ثبت بالنسبة وليس ما يكون اسفاه ثابته بغيره لا شبهة ما يكون ثابته بغيره
قلنا جهة لا نسفاه غير جهة البوت فحوز ان شبهة الثابت بحجة ولا يكون ثابته بغيره وانما ترك
اعتبار هذه الشهادة في باب الوصية نحوها كما لا قرار والجهة انها ما لا يثبت بالشبهة **قوله** خلا في كتمان
على كلباء وكلامات جواب عما رد نقضا على الجواب المذكور وجه الوجه ان يقال لم يمنع
هذه الشهادة في صوت لا يستهان على كلباء وكلامات حيث لم يدخل الاجداد والجدات فيه مع
ان اسم كلباء وكلامات مننا ولم يصون فاجاب بان انما لم يعتبر هذه الشهادة لثبوت اعتبار مجرى وصون
كاسم لان اعتبارها لثبوت الحكم في محل آخر غير محل الكفيع لاشك ان بطريق التبعية فليكون ذكره على
هو تبع من كل وجه وهو انباء كلباء وموالي الموالين ولا اصول وهم الاجداد واجداد اذ في جعل الأصل

بنوا واتباع اصلا فذلك نقض لاصول عكس المعقول فلا رد ما يقال انهم وان كانوا اصولا في الوجود واتباع
من حيث الناول واعتبر من بعض الشاخص ما منع ان يست كلمان للاجداد واجداد الدلالة او كل
كلاما وكلامات عيان عن كاصول فكانه قال آمنوا في علي اصول فثبت كلمان لهم اصلا لا يتبع كما ثبت حرم
اجداد بهذا الطريق فان كانت التبعية نوعا من اسان كلمان لهم فليكن ما نفع عن اثبات حرمه ايضا وكل
جواب لكم فيها هو حواشنا في **قوله** الدلالة الموجودة في حرمه كدمات هي ان لما حرمه العمارة
وبينها اتصال مجازي فلان ثبت حرمه كدمات وبينها اتصال جزئي اولى من قبيل بعضها فمن ادعى فعله
البيان وكون كلباء وكلامات بمعنى كاصول مجاز فلا يصار اليه الا عند القرينة وقد انفتحت هنا ولازم ان
حرمه كدمات بهذا الطريق بان لا جماع **قوله** وانما يقع على الملك على نفسه جواب سؤال نحن يريد
على لاصل المذكور ويقرن اذ اختلف لا تضع قدمه في دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم ينو ايضا
انه يقع على المملوك والمنسوبة والمستعان وعلى الدخول حافيا ومنعلا ما شيا وراكبا وفيهما
جمع بين الكفيع والمجاز لان اضافته الدار الى فلان حقيقة في الملك مجاز في غيره بدليل صحة النفع في الدار
دون كاول وكذا وضع القدم حقيقة في الدخول حافيا مجاز في غيره ولا يقال حقيقة مجرى وضع
القدم والدخول غير معتبر فيه ولا ثبت بجود وضع القدم فكيف يصور الجمع لانا نقول الدخول
حافيا فرد من افراد الكفيع اذ لو وضع القدم فردا في مجرى الوضع والوضع بالدخول حافيا لانه يقع اذا
دخل حافيا ان يقال حقيقة انه وضع القدم او نقول لما كانت حقيقة اللغوة وهو مجرد وضع القدم
ممكن صار اقرب المجازات اليه وهو الدخول حافيا غير ان الكفيع كما هو المعهود فاجاب بان انما يقع على
الملك ولا جان والدخول حافيا ومنعلا باعتبار مجرى المجاز وسأله ان المراد بوضع القدم مطلق القول
لان مقصود الخالف منع النفس عن الدخول لا عن مجرى وضع القدم والدخول مطلق لعدم بقائه
بالركوب والسفل واخفاء فحتم بالكل طمس الدخول الذي هو المقصود بالخلف لا باعتبار كونه
راكبا وحافيا لا يرى انه لو وضع قدمه لم يدخل لا ثبت عنه كذا نقل صاحب التحقيق عن قتادة
فايض خان رحمه الله لكن المذكور في حلف لا تضع قدمه في دار فلان فوضع احدي قدميه فيها لا ثبت
في عينه واصنافه الدار يرد بها نسب الكني اذ الدار لا عادي ولا لا يجر لها ايتها عاده وانما لا يجر
ساكنها ففرقنا ان غرضه من هذه الاضافة ان يثبت كني دون الملك وغرض الخالف معتبر في باب كلمان

ولا تفاوت في ذلك بين انواع الكنى فدخل في عموم الكنى الملك والجان والعاره في كل
 بعموم المجاز لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز فان قلت ذكرته في ما يخص خان والظاهر لو حلف لا يدخل
 دار فلان ولم ينو شأنا فدخل دارا سكنها فلان اجاب او اعان عت ولو دخل دارا مملوكه فلان ولكنها
 لا سكنها بحث ايضا في هذا الروا كنف سند في السؤال الجواب المذكور قلت الكنى قد يكون حقيقة
 وهو قد يكون قدرا بالتمكن منه وهو موجود في المالك فشميل الجواب فان قلت القول بالعموم الدخول
 يمكن لوقوع النكاح في غير النكاح اما في الكنى فالظاهر انه من قبيل إطلاق لا لعموم قلت لا فرق
 بين المطلق والعام هنا اذ المراد من عموم المجاز مطلق النكاح لا ما هو المصطلح بين القوم بدليل القول
 بعموم اليوم في المسألة **الأنتم قول** وانما بحث اذ قدم ليلا او نهيا راجعا الى هذا جواب سؤال آخر ايضا
 وهو انه اذا قال عبد حر يوم تقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان ليلا او نهيا راجعا الى هذا جواب سؤال آخر ايضا
 للحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة في بياض النهار مجازية في الليل باعتبار مطلق الوقت لا يقال التقدم
 اما في الليل او في النهار فلا يجمع بينهما لانا نقول لما بحث بالتقدم فاما علم انه اريد معناه معا والحوادث
 ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار خاصة حقيقة بياضا وعلى مطلق الوقت حقيقة ايضا عند البعض
 فكون مشتركا ومجازا عند اكثر وهو الصحيح ثم اليوم ظرف على كلا التقديرين فترجى احد معنيين
 بظرفه فان كان ما يتد وهو ما يصح فيه ضرب المد اي قدس بك كركوب فقال كركوب يوما او نهيا
 براد به بياض النهار للنسب ان فصلا مقدرا له وان كان عاما لا عند كركوبه اذ لا تقاس
 انت حر شهر او شهرين براد بياض الوقت للنسب ايضا اذ هما غير عند ان في هذا المصطلح ظرف
 غير ممتد وهو كركوبه فارد بياض الوقت وهو يوم الليل النهار فمضى اذ قدم ليلا او نهيا راجعا الى
 الجمع بين الحقيقة والمجاز واعلم ان المعنى في المظروف فهو ما يتعلق به الظرف وهو العامل لا ما يصنف
 اليه لان ظرفيته لعامله هي وحده لفظا ومعنى لا معصم على المعنى فاعتبار اولي لكن بعض
 المشايخ اعتبروا المضاف اليه حتى قالوا في هذه المسألة والقدر مما لا يعتد بها حاجته لم يختلف
 الجواب ليوافق المتعلق والمضاف اليه حصول المقصود واما اذا اختلف نحو امرك بذكر يوم تقدم
 فلان فقد انفقوا على ان المعنى هو العامل حتى لو قدم ليلا لا يكون كما مر بها لان كون كركوب
 باليد مما يتد حتى لو قال جعلت امرك بذكر يوما او شهرا يصح ويصير كركوبها في ذلك الوقت وهذا
 الضابط

في بيان ان المعنى هو العامل

انما هو عند كطلاق واكحلو عن القران حتى لو نوى مطلق الوقت في المند وبياض النهار في غير
 المند يصح نيته فلا رد مثل اركبوا يوم ياتيكم العدو واحسنوا الطن باليوم ما تسلم الموت
 وانت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكسفت الشمس لوجود القرينة فيها **قول** وانما اريد النذر
 والمان الى النحر هذا جواب لغز عن مسائل برده في هذا كاصل المذكور وتفسيره ان من قال الله عا
 صوم حر ونحوه به اليقين يكون نذرا وعنا عند الى حقيقة ومحمد جها الله فنه جمع بين الحقيقة
 والمجاز لانه للنذر حقيقة لا توقف على اليقين واليمان مجاز لا توقف عليها فاجاب بان الممتنع اجتماعها
 صيغة بان يرد امعا من الصيغة الواحدة ولم يوجد فذلك ان هذا الكلام نذر بصيغته كونه موضوعا
 له يمين لموجبه وهو اجاب المباح اذ لا بد ان يكون المندور قبل النذر مباح التكرار لان النذر بما هو
 واجبة بنفسه لا يجوزوا بجواب المباح يصلح ان يكون عينا لانه تضمن محرم المباح في لقوله تعالى
 قد فرض الله لكم تحله ايمانكم بعد قوله لم يحرم ما احل الله لك فثبت اليقين عند محرم المباح ضرور
 والمان بالفرون لا يكون مراد بالصيغة فلا يلزم اجمع المحذور ونظير كما مر في الشيء عن ضد
 بواسطة لزوم الماء موز لا بصيغة فسقط هذا التقدير مما قيل ان السؤال المذكور لا سند في ما ذكر
 لانه اريد بهذا اللفظ موضوع وهو اجاب العبادة المسماة وغير موضوع وهو اليقين ولا ينبغي الجمع
 سوى هذا وغاها ما ذكره من الحلا في اعتراض آخر وهو انه لو كان مينا لموجبه لبنت اليقين
 وان لم ينو كانه شر القرب يعني علمه ان لم ينو ذلك لان المدعى ان اجاب المباح يصلح ان يكون
 عينا فلا يعتد بما لم يوجد اليقين بخلاف شر الشرافان ملك القرب علم العتق والعلة بوجوب المعلوم
 بلا ينة والفقه فانه ان كون محرم المباح عنما عرف بالضرع موضع كان التحريم صدقا لا ضيقا
 عليه فاذا انوى يكون التحريم الثابت به عنما وهذا لان المقصود من مثل هذا الكلام وجوب المندور
 لا التحريم تركه لان كاصل ان يباشر الفعل لمصلحة متعلق بعينه فاما نوا اليقين بضرر الكلام بيا
 النذر فقط فان قيل قوله الله المندور يمين وكفارة كفارة اليقين نقصان الاحتياج هذا
 الصيغة الى اليقين في اليقين قلنا كاجماع منعقد على ان النذر ليس بمعنى حقيقة ومعنى الحديث
 ان صيغة النذر صيغة صالحة لليقين حتى ان اراده المان من صيغة النذر صح بالاجماع او معناه
 معنى النذر معنى المان ضرور وهو نفس الاجاب الموجب للتحريم الضروري الا ان الكلفان يوقف

لفظة الصوم مثلكان مباحا
 قبل النذر فصارت كالمندور
 وحرم المباح

اشارة الى سقوط الاعتراض الثاني
 وهو محرم النبي عم العسل والماء

على اعتبار العن باليد ولو سلم ان النذر من فهو ان يقول الله على نذر لا ان يقول الله
عاصوم واجاب صاحب الهداية عنه بان لا تثنى من ايجتهن لانها تقتضيان الوجود لان
النذر يقتضيه العينه واليمن لغرض نجعتا بينهما عملا باليد ليس كما جمعنا من جهتي التبرع
والعواضه في الهبة شرط العوض قلت حاصلا قولنا انه علم بعموم الجواز لان النذر و
اليمان لما اشتركا في كايجاب فاذا نوى اليمان يرد هذا الكلام نفسا كايجاب فيكون عملا
بعموم الجواز كذا قرره الشارح كاجل السيد الجلال الكراني **قوله** وطريق الاستعانة
الاتصال بالآخر اعلم انه لا بد من الجواز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل في المعنى
الموضوع له والقوم قد بلغوا بالاستقراء الى خمسة وعشرين نوعا وضبط ابن الحاجب
في خمسة الشكل والوصف والكون عليه وكولا ليه والمجاور وصاحب النقيض في تسعة
الكون وكلاول ولا استعداد والمقابل والجريء والحلول والسبب الشرطي والوصفي
والكل راجع الى ما ذكره المصنف وهو الاتصال بالصوري والمعنوي لان كل موجود
مصور له صور ومعني لثالث لها فلا يكون اتصالا باعتبار الصور او المعنى والمراد
بالمعنى المعنى الخاص اللازم المشهور كالشجاعة للاسد وبالاتصال بالصوري المجاور بين
الشئين صور مجاوره المطر السماء اي السحاب فقوله كاي تسمية الشجاعة اسدا والمطر
سما لف ونسبة غير مرتبة **قوله** وفي الشرعيات نرى بعض الناس ان المجاز يخص باللفظ
ولا حركي في اللفاظ الشرعية كالبيع والهبة لانها انشأت في الشرع وانها فصل للسان
كسائر افعال الجوارح والمجاز لا حركي في افعال لان من فعل فعل حقيقة لا يكون ذلك
الفعل فعلا فخرارده وانما حركي المجاز في افعال التي هي من باب كاي خبر وكامر والنية
وتحوها وهذا باطل باجماع الفقهاء فان الاستعانة عند حركي في جميع اللفاظ الشرعية حتى
جاء الاستعانة لفظ العنا والطلاق بالاجماع والعكس عند السكوت وهذا لان الاتصال
الذي هو طريق الاستعانة يحقق في المشروع صور ومعني كما يحقق في المحسوس ويجوز المجاز
هو الاتصال وقد ورد به النص هو قوله تعالى ان وجهت نفسها للبنى فان نكاحه عليه السلام انفق
لفظ الهبة مجازا لا نفاق ثم الاتصال في المشروع نوعان اتصال صوري كالالاتصال من حيث الاتصال
بين السبب

والالاتصال من حيث التعليل اي للاتصال بين العلة والمعلول فانه لا مشابهة بينهما من حيث المعنى
ان معنى السبب الاتصالي فضاء السبب وهو مودوم منه ومعني العلة الاجابة كاي ثبات وهو متوقف في
المعلول لكن بينهما مجاور صور اذ العلة لم يشرع الاحكام واحكم لا يستلزمه كما سيجي
فكان للاتصال بينهما نظرا كالالاتصال الصوري في المحسوس كاي المطر والسماء ومعنوي وهو كاي
في المعنى المشروع كفي شرع اي نظرية الفقات الشرعية على اي وجه شرعت فان حصل الوقت
على ذلك الوجه ووجد كاي مشروع لخر يجوز ان يستعان احدهما للآخر كما نظرت في الهبة
والصدقة فوجدنا كل واحد منهما تعليلها بغير بدل في جزا استعانة احدهما للآخر حتى قلنا ان
الهبة على الفقه صدقة ليس له الرجوع ولا يمنع الشيوع من الصبي والصدقة على المعنى هبة فلا الرجوع
والشيوع مانع منها فكان هذا الاتصال في المشروع نظيرة للاتصال المعنوي في المحسوس **قوله**
وكلاول على نوعين اي للاتصال من حيث السبب التعليل على نوعين احدهما اتصال الحكم
بالعلة كالالاتصال الملك بالثرا فهذا الاتصال نوع الاستعانة اي يثبت ويجوز من الطرفين اي
استعانة الحكم للعلة والعلة للحكم لان يجوز الاستعانة هو للاتصال كما مر وهو باعتبار لا يفقار
وهو فهم ما من الجانبين اذ احكم لا يثبت لا يعلم فكون مفقرا اليها من حيث الوجود والعلة
لم يشرع لذاتها بل لحكمها ولهذا الفا البيع المضاف الى اخر لعدم حكمه فكون مفقرا اليه من حيث
العوض الشرعية وهذا معنى قولهم كاي احكام هي العلل المادية كاي باب هي العلل الالمانية فلا يلزم
الدور لاختلاف جهة الافتقار فلما لم للاتصال عن الاستعانة **قوله** حتى لفا قال ان اشتر
عبدان فوجرا لآخر اصل المسئلة قال محمد بن الجاه رجل قال ان ملكك عبدان فوجر فلك
نصف عبد فباعه ثم ملك النصف لآخر لا معنى لاختصاصا والعلم ان معنى لو قال ان اشتر عبدان
فوجر والمسئلة كما لها معنى النصف لآخر وبينه الفرق على ان الاجتماع في الملك نصف العبدية
شرط بد لالم العادة لان المقصود من مثل هذا الكلام في العرف الاستعانة بملك العبد المطلق
الملك والاستعانة بالملك انما يحصل اذا كان بصفة الاجتماع وهذا لا يحقق بعد الزوال حتى اذا
قال ما ملكت ماتي درهم قط بعد صادقا في العرف ان ملك الوفا متفرقة بخلاف الشرا فان الملك
فيه ليس لازم كاي شر الوكيل فضلا من شرط العرف فلا شرط لاجتماع كاي الحكم كاي ساقه

ويصح مشروعه فاذا عني بالملك والملك الشرائع فيهما ديانته لصحة الاستعانة وفي الاستعانة
 دون الاول لا لعدم صحة الاستعانة بل للتمهيد لان منه كحفظا عليه اذ كاصل ان اختلف اذا اترهم
 شئ لا يصدق القايض فاذا ادعى المحقق فقد ادعى حقا لنفسه فكان متما خلافا لكان اذ منه
 غلط عليه وتشد يد فصدق قضاء وديانته قل ان الملك في قوله ان ملكتي ونوى بالشراط
 غير محض بالملك الحاصل بالبشر والشرع اعله ملك ثبت لا المطلق الملك فلا يكون بينهما اتصال
 بالعلم والمعلول اذ شرط الاتصال من الطرفين فلا يجوز الاستعانة واكواب عنه ان لا يفار
 الى العلم المعينة غير مشروطة في هذا الباب بدل علمه فلام الحكم لا ثبت لا بعلمه اي علمه المطلقة
 لا علمه المعينة اذ الحكم ثبت بعلمه ثبت ان الشرط في جوازها لا يفار الى ما يصلح
 علمه للحكم لان الحكم قبل وجوده مفتقر الى جميع ما يصلح علمه عيا وجه البدله **قوله** والكا
 اتصال السبب بالسبب الخ قد اختلف عبارات كت الاصول من المتن والشرح
 وتقريبات كاصوليين في هذا المقام فعبان المصنف في المتن والكشف كال اتصال
 زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة وصاحب السبق مع اما اذا كان سببا محضا فلا انعكاس
 والمراد بالسبب المحض ما يفيض الى الحكم ولا يكون شرعية للجله كملك الرقبة اذ شرعية لاجل
 حصول ملك المتعة لانه مشروع مع امتناع ملك المتعة كانه العبد و كاختر الرضاع وكلامه المحسنة
 وعما ان المنتخف والكا اتصال الفرع ما هو سبب محض ليس بعلمه وضعف له كال اتصال زوال ملك
 المتعة بالفاظ العتق نبعا لزوال ملك الرقبة وقاصاحب المعنى كال اتصال ثبوت ملك المتعة
 بالفاظ موضوعه لملك الرقبة واتصال زوالها بالفاظ العتق ببعالملك الرقبة **وقال**
 صاحب التحقيق في فقرته لفظ السبب يطلق على العلم كما يطلق عيا غيرها لان معنى كاقضاء
 في العلم اكثر منه في غيرها لكونها موجهة للحكم فنقول محض احتراز عن العلم اذ السبب المحض
 لا يكون موجبا للسبب اذ حال ثم من شرط السبب المحض ان لا يكون احكام مضافا اليه لا العلم
 التي خللت بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافته للحكم اليه دون علمه بدليل ان العلم
 ويصح زوال ملك الرقبة فيما ذكر من النظم اضيف الى السبب وهو قوله انت حرة وان لم نصف الحكم
 وهو زوال ملك المتعة لانه فلذلك فصرح بقوله ليست بعلمه وضعف له يعني ان المراد من السبب المحض

في خبره بالظاهر

والاتصال

ان لا يكون علمه موضوعه للفرع لا ان لا يكون العلم مضافا اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط هنا
 لا هذا لفظه وتبعه شرح المغني في هذا المقرر فالخالف من هذا وبين ما ذهب اليه المصنف
 وصاحب السبق طاهر حيث جعل زوال ملك الرقبة وبثوته سببا لزوال ملك المتعة وبثوته
 وجعل صاحب التحقيق مع زوال ملك الرقبة علمه لزوال ملك المتعة وقوله انت حرة سببا كالحري
 والتحقيق مع لف لو كان ملك الرقبة وزواله سببا لملك المتعة وزواله كما قال لا فلا يحل ان يكون
 العلم الفاظ الملك والعنى او غيرها وكلاهما باطل اذ في غير موضعها والكا لملك
 الرقبة وزواله كما قال ولا يرد على المعلول عن العلم في العبد وغيره كما ذكر اذ المحر شرط
 تاثير العلم ويصح منقذ فما ذكرنا اللهم الا ان يجعل العلم الفاظ النكاح والطلاق لكن
 يمكن التوفيق بين عبان المصنف وعبان المنتخف والمغني بجعل الباء في قوله بالفاظ متعلقة
 بالزوال والثبوت وحذف باء الاتصال اكتفاء ولا بد من اعيان القلت في قول المصنف والكا
 اتصال السبب بالسبب اي اتصال السبب بالسبب ليعلم التمثيل بقوله كال اتصال زوال ملك المتعة
 الى الخ وحصل التوفيق بعبان المنتخف باشعار التبعية بالمتعلقة بالاتصال كما ذهب اليه
 صاحب التحقيق مع فلتأمل **قوله** فصح استعانة السبب للحكم دون عكسه اي لما كان
 منه كاستعانة عيا كال اتصال انما يكون من جانب المنقذ فاما المنقذ فلا اتصال له فلا يستعان
 مما لا ينفع اليه اذ العار انما ما خذها المنقذ المتصل لا المستغنى المنفضل جاز استعانة
 السبب للحكم بان نذكر اسم السبب وراويه السبب حتى ثبت النكاح بلفظ البيع والهبة التملك
 والطلاق بلفظ كاعتاق ولا يجوز عكسه اي استعانة الحكم للسبب بان نذكر اسم السبب وراويه
 السبب فلا تثبت البيع بلفظ النكاح ولا العتق بلفظ الطلاق وفي ذلك استعانة السبب
 عن السبب ذاته لقامه بنفسه وحصول حكمه كاصح الذي وضع له دون السبب افعار السبب
 اليه لانه فرع وان وكذا لا ينفع السبب للحكم في شرعية واعتيان كما قلنا في افتقار
 العلم الى الحكم باعتبار انها لم تشع الا للحكم وفي ذلك لان السبب ليس بقصود من السبب
 بل ثبوت السبب من كالمور لا نفاقه حيث جاز خلفه عنه كما مر خلاف العلم فانها لم تشع فيما لا يتصور
 حكمها كبيع كالحق كالبعضهم ولقابل ان يقول البيع والهبة التملك ليس سببا لملك المتعة الذي ثبت

بالنكاح وكذا العقول ليس سائر الزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد كالتصال باعتبار السببية
في جميع ما ذكر فكان ينبغي ان لا يصح الاستعانة في جميع ما ذكر لاجل هذا المعنى وكلام قد صرحوا بالبحر
لهذا المعنى قلت يمكن ان يجاب عنه بان ملك المتعة يشبه ولحدوثه سبباً في اذ هو عيان عن ملك
لاستيفاء والوطء كما ان ملك الرقبة يشبه واحد حدث بعقل شيء واختلاف الاستبالات استلزم اختلاف
السبب فلا نافية لاتصال باعتبار السببية اذ لاتصال ثابت من السبب ومطلق السبب كما مر في العلم
والحكم وقال صاحب التلويح ولتأمل ان نقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق عياناً ازاله الملك
بطريق الاستعانة او بطريق اطلاق اسم السبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقاً عليه بطريق اطلاق
المقيد وهو ازاله قد يخص على المطلق وهو ازاله مطلق المقيد كاطلاق المتفرع عياناً شفهياً
كأنسان قلت هذا لا اعتراض صعب لا يمكن البتة عنه اللهم الا بان يقال لان ان المقيد
الملك مطلق كقوله قد الملك فاطلاقاً عليه يكون من قبيل استعمال المقيد في مقيد كقوله ففتح
في علاقة اخرى ولو سلم فحواز اطلاق المقيد على المطلق في اللغة عياناً سبباً المجاز المرسل
لا يستلزم حوان في الشرع اذ كاطلاق في الشرع بالاستعانة الشرعية التي مبناها عياناً كالتصا
المذكور وهو متفق هنا فان قلنا لما كان امكان اقفه شرطاً للصحة المجاز عند فكيف
يضار اليه في صورة النكاح لفظ الهبة والملك مع ان ملك المحرم بالبيع والهبة مطلقاً كما ان
نابت في الجملة بان اردت في العاد بالحد وطقت ان احرم ثم سببت ولا بد ان كان مشروعاً في بعض
شرايع من قبلها فان قلنا لو جاز استعمال العتاق عن الطلاق وجب ان يكون جمعاً كقوله الطلاق
قلنا يجعل استعماله عن مزيل ملك المتعة هو ذلك في الثاني اذ الرجوع لا يزيله **قوله** واذا كانت
اقفه متعدياً او مضموناً في آخره اذا كانت اقفه متعدياً والمجاز غير مستعمل او كانا متعدياً
وكانت اقفه اكثر استعمالاً لافعاله من اقفه لانفاق لان كاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما
يعارضه واذا كانا في استعمال عياناً السوء فزعم بعضهم ان اللفظ عند كاطلاق يكون مجازاً
لتساويهما في استعمال وعند الجمهور هو متعدياً للحقيقة عند عدم القرينة لان المجاز خلف
عن اقفه ولا وجود للحلف مع وجود كاصل فلا يكون مجازاً اذ المجاز لا يمكن العمل الا بالبيان
واذا كانت اقفه متعدياً وهو لا يتوصل اليه الا عن طريق النكاح او يكون وهو ما يتصور

سبباً في اطلاق

اليه ولكن الكس تركوم كوضع القدم صير الى المجاز بالاجماع لزوال المانع وكاحترار عن
فاذا حلف باكل من هذه النكحة لانه فانه يقع على ثمرها او من هذا الخلاف فعلى عنه او من
هذا الرباس في عيانته او لا يضع قدمه في دار فلان في الدخول **قوله** والمجوز شرعاً كالمجوز
عادة لان الظاهر ان الدين والعقل يمنعان عن مجوز الشرع سقناً ولهذا قلنا ان التوكيل بالخصومة
ويجوز المنازعة الممنوعة شرعاً لقوله تعالى ولا تبايعوا الكافرين ولا تبايعوا الكافرين ولا تبايعوا الكافرين
انهم وبطاقة مجازاً لانها سببية التوكيل انما يصح ما ملكه الموكل بنفسه وهو مطلقاً كقول
لانفس الخصومة ومطلقاً كقوله قد يكون ولا وقد يكون نعم فصح منه لا كارك ولا قرار فان قلت
الا كارك نشأ منه اخصومه وهي يكون فينبغي ان لا يصح منه الا كارك قلت انما يصح من جهة دخوله في عموم
المجاز وانما المجوز هو لا كارك بعينه محققاً كان المدعي او غير محقق فان قلت اذ اعذر اقفه
محتمل اللفظ على اذن المجازات المماثلة وهو البحث والمدافعة هنا لا على الا بعد وهو كقولنا لا سيما لا قرار
الذي هو صراط لا خاصية وبينهما شاق فلا حمل اللفظ عياناً في معناه مجازاً قلت المدافعة عن اخصومه
وكذا البحث ان ارد به المجاز له وان ارد به النقص عن حقيقة الحال ثم العوارض من اخصومه
واخصومه لم يجعل مجازاً فقد اعني كقرار الذي بنا فيها اذ لو كان كذلك لما ملك لا كارك بل جعلناها
مجازاً عن اكله الذي شمل لا كارك ولا قرار فان قلت لان ان المجوز شرعاً كالمجوز عادة كارك
انه بحث باكل ثم الحذر روكا انسان اذ احلف لا بالكل والاحتياط باكل رأس ليطر اذ احلف لا بالكل
رأساً عن ان اكل لهما مجوز شرعاً والكل رأساً ليطر لكونه عادة قلت الفتوى عياناً انه لا بحث باكل
لحمها كرك رأس الطير **قوله** واذا حلف لا بكلم هذا الصبي لم يقصد زمان صباه لان مجازاً ان
الصبي منع الكلام حرام مجوز شرعاً لورود الوعد عياناً ترك الترحم له وفي ترك الكلام مع ترك
الرحم له ههنا المجاز عند مجاز ان اقفه مائة وشريعاً كما صير اليه عند مجازاً عادة وطبعه
كانه قال لا اكلم هذا الدات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فبحث بعد ذلك في الصبا لبقاء الذات
فان قلت في اركار هذا المجاز لزوم ترك الرحم له انما يصح زياده لزوم ترك الترحم حال
الكبر وترك المواصلة مع المؤمن مع حرمة مجازاً فوق مائة ايام قلت لزوم هذه الامور ضمنياً
لا يعتبر لا يدخل في العمل لهذا الواشار الى الصبي قال لا اكلم هذا الدات لا يكون مرتكباً للمعصية

عنه وان لم يرد منه الجواز لانه ضمني فلم ان المعبر هو مباشرة المخطور قصد فلو لم يحل على الذات
 لكان هذا صادرا منه قصد فلا يلحق بحال المسلم فحمل على الذات لان جواز الذات في نفسه حرام
 وان لم يرد منه الجواز المخطور ضمنا فان قلت المبحور شرعا اما جواز الصبح مطلقا او جواز الصبح المسلم
 كما دل على الحديث الاول ممنوع والاسلم لكنه ضمني في هذه المسئلة ايضا ذهوبت بانفاق الحال لانه
 لم يقل الاكلم هذا الصبح المسلم قلت جواز الصبح حرام مطلقا لان الصبا منظم الرحمة شرعا وعقلا ولهذا
 لا يقتل الصبح الكافر في دار الحرب ولا يودي بالفرز وكذا بقاؤه اذا خفف عليه الهلاك وانما كوز
 اسن لانه يقع مرجحه في حقه وهو يتوكل بالسلام بالسباى او بدار السلام فان قلت لو حلف لا يصبا
 سقيد زمان الصبا فعلم ان يقيد الممنوع باعتبار ان الصفة في الحاضر لغو ونية الغائب معتبر لاما
 ذكرت قلت انما يلغوا الصفة في الحاضر اذا لم يكن داعية اليه الممنوع كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الجمل فاكل
 بعد ما صار كبشا حلت وما اذا كانت داعية اليه الممنوع سقيدها كما اذا حلف لا ياكل من هذا الرطب فاكل
 بعد ما صار تمرا لا حلت وصفه الصبا داعية اليه الممنوع طبعيا لقله عقل الصبان وسفاهتهم وسوادهم
 فكان ينبغي ان يكون هذا الصبح بمنزلة صبيته في التقيد فان الصبا لكن الجواز الشرعي صار سببا
 للمصير الجواز في هذا الصبح مع امكان اعتبار الجواز لا استعذر عليه ترك التكلم ذات ولحد في مد
 الممنوع خلاف قوله صبا اذا لم يكن اعتبار الجواز لان ترك التكلم مع جميع الذوات من الحيوان
 بعد من الحالات فانظر الممنوع الى الحقيقة عرفا وان كانت بمحور شرعا **قوله** فان كانت
 احقة مستعلة اي غوسقذ ولا بمحور شرعا وعادة والمجاز متعارفا اي بتبادر اليه الفهم
 عرف او اكثر استعمالا من الحقيقة على ما اختلف فيه المتأخر من غير المتعارف بالفهم او التعلل
 فاحقة اولى عند الحنفية لان لا حلا وان قد سلبت الفزع وان جل عند عدم المانع وعندها
 الجواز اولى لان المرجح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المحذور هكذا اعلت في شرح الجامع البها
 وهو يدل على ربح الجواز المتعارف عندهما مطلقا وفي كلام الامام في كلامه والصف وغيرهما
 رحمهم الله ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعموم فانهم قالوا ان هذا كاخلا
 بينه على اختلافهم في جهة خلفه الجواز عندهما لما كانت الخلفه في الحكم كان حكم الجواز بعموم حكم
 الحقيقة اولى عند لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقة اولى في خلاف

قوله وان لم يرد منه الجواز لانه ضمني فلم ان المعبر هو مباشرة المخطور قصد فلو لم يحل على الذات لكان هذا صادرا منه قصد فلا يلحق بحال المسلم فحمل على الذات لان جواز الذات في نفسه حرام وان لم يرد منه الجواز المخطور ضمنا فان قلت المبحور شرعا اما جواز الصبح مطلقا او جواز الصبح المسلم كما دل على الحديث الاول ممنوع والاسلم لكنه ضمني في هذه المسئلة ايضا ذهوبت بانفاق الحال لانه لم يقل الاكلم هذا الصبح المسلم قلت جواز الصبح حرام مطلقا لان الصبا منظم الرحمة شرعا وعقلا ولهذا لا يقتل الصبح الكافر في دار الحرب ولا يودي بالفرز وكذا بقاؤه اذا خفف عليه الهلاك وانما كوز اسن لانه يقع مرجحه في حقه وهو يتوكل بالسلام بالسباى او بدار السلام فان قلت لو حلف لا يصبا سقيد زمان الصبا فعلم ان يقيد الممنوع باعتبار ان الصفة في الحاضر لغو ونية الغائب معتبر لاما ذكرت قلت انما يلغوا الصفة في الحاضر اذا لم يكن داعية اليه الممنوع كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الجمل فاكل بعد ما صار كبشا حلت وما اذا كانت داعية اليه الممنوع سقيدها كما اذا حلف لا ياكل من هذا الرطب فاكل بعد ما صار تمرا لا حلت وصفه الصبا داعية اليه الممنوع طبعيا لقله عقل الصبان وسفاهتهم وسوادهم فكان ينبغي ان يكون هذا الصبح بمنزلة صبيته في التقيد فان الصبا لكن الجواز الشرعي صار سببا للمصير الجواز في هذا الصبح مع امكان اعتبار الجواز لا استعذر عليه ترك التكلم ذات ولحد في مد الممنوع خلاف قوله صبا اذا لم يكن اعتبار الجواز لان ترك التكلم مع جميع الذوات من الحيوان بعد من الحالات فانظر الممنوع الى الحقيقة عرفا وان كانت بمحور شرعا قوله فان كانت احقة مستعلة اي غوسقذ ولا بمحور شرعا وعادة والمجاز متعارفا اي بتبادر اليه الفهم او التعلل فاحقة اولى عند الحنفية لان لا حلا وان قد سلبت الفزع وان جل عند عدم المانع وعندها الجواز اولى لان المرجح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المحذور هكذا اعلت في شرح الجامع البها وهو يدل على ربح الجواز المتعارف عندهما مطلقا وفي كلام الامام في كلامه والصف وغيرهما رحمهم الله ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعموم فانهم قالوا ان هذا كاخلا بينه على اختلافهم في جهة خلفه الجواز عندهما لما كانت الخلفه في الحكم كان حكم الجواز بعموم حكم الحقيقة اولى عند لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقة اولى في خلاف

انضائه بنفسه الجواز في قوله لا ياكل من هذه الحقة ففسر بعضهم ما كل ما اتخذ منها فلا حلت ما كل عينه عند
 وهو رواه بسوط شيخ الاسلام وفي الحقائق وما كل عينها لا حلت ما كل عينها عند هذه الصبح وفسر كلاما
 في كلامه وعن ما كل مضمونها وما يراها فاحت ما كل عينها فضا وهور وانه الهداة وغيرهما من
 كتب الفروع ولا حلت بالسوق اذ هو غير حلال لدق هذه الجاز بيع السوق بالدق متفلا
 عندهما صرح بشئ كل بيع فعلم ان ما قتل عندهما حلت بكل ما اتخذ من الحقة كالخبر والسوق ليس كل
 يبيع ثم قوله اولى في هذا المقام يعني الذي في قوله تعالى ان اولى الناس براهم كآء لا يبيع الذي
 في قوله تعالى الحسن ولي من يخالسه ابن سيرين مثله حتى يجوز بها السن **قوله** وهذا انما رآه
 لغيره اي اختلف السابق عن الخلف الاصح وهو ان الخلفه في حق التكلم او في حق الحكم ولا خلاف
 ان الجواز خلف عن الحقيقة وانها من اوصاف اللفظ وان المصير الجواز انما هو عند تغذر العمل
 بالحقيقة حقيقة وحكما وانه لا بد لبثت الحلف من تصور المصدر ولا ينقص الكلفان فانها خلف عن
 البر ولا يلزم لوجوبها تصور البر عند الى يوقف به كما يقرر في هذه الكفر لان كون الكلف خلفا
 عن البر ممنوع لما عرف من ان الخلف لا يخالف كما صار سببه وحكمه وان كان مخالفه كما كان في السهم
 على انما يقوله لو سلم فالمراد من تصور هذه امكانه الذي من حيث ومن تصور البر امكانه كما
 هو ملخص من كاد ولا يلزم من نفي لا يخص في كاعم فلتأمل واما الخلاف في كيفية الخلفه فعلا
 الخلفه في حق الحكم اي بوث الحكم الجازي باللفظ حلف عن بوث حكم الحقيقة بان تغذر حكم الحقيقة
 معارض مضار اليه الجواز لا يثبت ما يقتل بالحقيقة خلفا عنها في اثبات حكمها صوتا للكلام عن اللغا
 لان المقصود من الكلام هو افاده الاحكام فاعتبار الخلفه ولا صالة في المقصود اولى من اعتبارها
 سها في الويلد وفي العيان وقال الامام ابو حنيفة في الخلفه في حق التكلم اي التكلم بلفظ الجاز
 خلف عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يستلزم الحكم بناء على صحة طريق الاستدلال بالحقيقة والجواز
 في اوصاف اللفظ باجماع اهل العربية لجرمان في المعنا حقيقة فاعتبار الخلفه ولا صالة في اللفظ
 والتكلم اولى من اعتبارهما في المعنى وهو الحكم ولما كانت الخلفه في حق التكلم عند دون الحكم
 يشترط صحة التكلم في الحقيقة لغيره ان يكون صالحا لا فادة المعنى في نفسه حتى يصير غير مجاز منه
 عند التغذر سواء كان صالحا للحكم لا صليلا ولا وعندهما لما كانت في الحكم بشرط ان يكون

حكم اختلف متصورا في محل على الاحتمال لكن تعذر العلم لعارض فمخلفه المجاز في ابناء الحكم ونظير
 ثم الخلاف في قوله لا كبر سنانه هذا اني فانه لا يعنى عندها لانه لما كانت الخلفه في الحكم وحكم الحقيقه
 وهو اخلافة من مآة غير متصور الاحتمال لم يمكن ان يجعل مجاز وهو الحريم للادامه خلفا عنه فلما
 صار كقوله اعتقك قبل ان اخلق وعند تعاقب لانه لما كانت الخلفه في الحكم بان كان في الحكم
 بقوله هذا اني خلفا عن الحكم به في محل اختلفه وصح الحكم لا فاده المعنى في نفسه بكونه مبتدا وخبر
 موضوعا لا فاده المعنى وتعذر العلم بحقيقه علم مجاز المنعان وهو العلق من حيث ملكه اذ البنى
 في المملوك مستلزم وان لم ينود ذلك ليعنه خلاف قوله اعتقك قبل ان اخلق اذ لم يحق
 مفيد للمعنى حتى يصح التكلم ثم وجه البناء انه كانت الخلفه بين الكلامين فقطاعه ولا منعه
 بنى لا صل ف كانت الخلفه المستعمل اولى وعندها لما كانت الخلفه في الحكمين وحكم المجاز المتعارف
 اقوى لاشتماله على حكم الخلفه كان اولى هذا حاصل ما ذكرناه في هذا المقام لكن الشبهة في مذهبهما
 ان شرط المبصر المجاز تعذر حكم اختلفه وهجرانه كما مر فلا بد للمجاز من قرينه مانعه عن اراده
 الحقيقه ومنى امكن العلم اختلفه سقط المجاز لا ينافي اللهم كان يقال انها غير المجهول عرفا
 بالنسبة الى المجاز المتعارف عندهما والعرف هو القرينه **قوله** وقد تعذر اختلفه المجاز معا اذا كان
 الحكم متنعنا لما ذكر ان المجاز صار اليه عند تعذر حكم اختلفه عند اراد ان سأن ان ذلك اذا كان
 حكم المجاز ممتكنا اما اذا امتنع فلا كما اذا قال لامرأته هذا نبي وحي لا يصلح بنتا له او يصلح ولكنها
 معروفة بالنسب لا يقع احرمه بهذا القول ابدى سواء اصر على ذلك القول او اكد بنفسه بان قال
 غلطت او اوجعت غزانه اذا اصر عليه فالفارق بينه وبين المجاز ان هذا اللفظ يوجب الفرقه
 اذ لو كان لذلك لما شرط كاصول رك في الرضاع بل لانه صار ظاهرا لما منع حقها في الجماع لما اصر عليه
 ولم يفرها ففرق القاصد فعلا للظلم كما في الجوع والعنه خلافا للشايع في اني يصلح بنتا اما
 تعذر اختلفه في التي لا يصلح بنتا فظاهر واما في اني يصلح فلان الشهادة بتبوت النسب من الغير
 عن تبوته منه في حق الغير لعدم اعتبار كالأقرار على الغير ولا يستحق نفسه خاصة ايضا كالكذب
 القاصد اما في هذا الاقرار كونه اقرارا بحرمه على الغير ويصح المراه لانها محرم عليه في مقام
 كذبته مقام الرجوع اذ يكذب الشريعة ليس ادنى من كذب نفسه الرجوع عن الاقرار بالنسب

وان كان لا يملك من العمل الاصل كان اقراره بغيره
 والحكم في المتن كالحكم في المتن

صحيح فلم يثبت خلاف الاقرار به للبعد المعروف ونسب لانه ليس يافرا على الغير في حق نفسه العبد لا يضر
 بالحريم واما امتناع حكم المجاز في الصورين وهو الطلاق المحرم فلما فاه بين الحريم الثابت
 بالطلاق وبين الحريم الثابت بالبنيان لان احرمه الثابت بها في النكاح والمحلل والحريم الثابت
 بالطلاق ثبت النكاح والمحلل لا يهاجن من حقوق النكاح فلم يجز ان يستعار قوله هذه بنى للطلاق
 المحرم بخلاف قوله هذا بنى فان الحريم الثابت به لانا في الملك لان علمه في اختلفه عن من جن
 ملكه لا استفاء الملك من كاصل وعلمه في المجاز عن من جن ملكه ايضا فصح مجازا والخاص
 ان الحريم الذي في وسعه هو التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح لا يصلح اللفظ الذي
 يصلح اللفظ له وهو التحريم المنافي لملك النكاح لشي وسواء ليس بتدليل محل الحل
 فلا يصلح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ اى تحريم كان **قوله** والحقيقه بتوكيد لاله العاده
 لما انجز كلامه في بيان احكام الحقيقه المجازية ترك الحقيقه بدلالة العاده مكمل وضع القدم
 في الدار وبدلالة محل الكلام مكمل اكل النمل كما مر شرع في بيان جميع ما يترك الحقيقه في العنا
 مبتدأ بدلالة العاده وذلك خمسة بالاسبق الاول دلالة العاده الى العرف او الشرع فذكر لان
 الكلام موضوع للافهام والمطلوب ما يستنبى الى الافهام فاذا تعارفوا استعمال الشيء ونقلوا
 عن موضوعه اللغوي كان ذلك للحقيقه لوجود امارتها وهي البنادرة الى الفهم وما سواه لعدم
 العرف فيه كما لم يثبت بالقرينه وذلك كوضع القدم كما مر سابقا وكالندرة بالصلو والنجو
 فانها نعتا عن معناها اللغوي من الدعاء ومطلق القصد الى كارك ان المعهوده وزبان
 بت الله على الوجه المخصوص حيث صارت حقيقه ما اللغوي كالحول بحيث لا يخرج عن العهد
 بمباشرتها ولا حث بها اذا خلف لا يصلح ولا يحل التاكيد لاله اللفظ في نفسه وذلك على نوعين
 احدهما ان يكون كاسم مبتدأ عن كمال في مسماه ويكون في بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور كالتاكيد
 لانتناول ذلك الفرد القاصد القاصد في مقابلة الكامل بمنزلة المجاز من الحقيقه كما اذا
 حلف لا اكل لحم ولا يئله فانه لا يحث بكل لحم السمك لان اللحم بنى عن الشدة والقوة لغو يقال
 انتم الحرب اي الشدة ولشداد اللحم بالدم الذي هو اقوى لا خلاط ولادم في السمك فخرج
 عن تناول مطلق اسم اللحم ولما قل ان نقول لا يحل ان يكون كاشداد اخلافي مفهوم

اولا فليلاول لا يكون لم السمك من افراد حقيقه فلا يكون من قبل ما يرك به الحقيقه وعلى الكا
ينبغي ان تحت به ايضا لانطلاقه عليه لغه وشرعا قال ايدها لواء كل وانه لحاظا فان قلت عدم الحث
لعدم العرف اذ لا يسمي في العرف لحا ولا يسمي باي حيا ولا يستعمل استعمال اللحم وينبغي كايان على
العرف قلت فيكون من القسم الاول لا الكا وكفوله كل مملوك لا حر فانه لا يتناول المكاتب بلانيه
لنقصان الملك فانه اذ هو ملك لا يسمي كايان كايان لم يملك الطولي استكسابه لا ويطي المكاتبه
فلم يكن مملوكا مطلقا فلا يتناول اطلاق الملك لانه ينفرد به الكامل بخلاف المدبر وام الوكد
مدخلان فيه لان الملك فيها كامل وتاثيرها ان يكون لاسم منبثا عن القصور والنتيجه مسما
وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال وجهه اصاله فند كاطلاق لا يتناول لاسم ذلك الفرد
الكامل اذ المطلق ينفرد الى الكامل في المسمى فتناول ما كان بابعين كل وجه وليس فيه
جهه لاصاله بوجه كما اذ احلف لا ياكل فاكه لانه لا يكت باكل الرطب والريمان والعنب عند
التي حنفه به لانها اسم للتابع كونه مستقيم من التفكه وهو النعم قال الله تعالى فاكهني اي
متبعين والنعم انما يكون شئ زائدا عما يقع به القوام والبقاء لان كل شخص لا يسمي متبعا
وهذه كايان يقع القوام ايضا فلا يتناولها مطلق لاسم ولما كان لاسم في كايان منبثا عن الكمال
وفي الكا عن القصور قال وعكسه فان قلت قد دخل الطار تحت اسم السارق وان كان في
فعله صفة زائد قلت اسم السارق لا ينفرد عن نقصان حتى يمنع دخول الفرد الكامل فيه بطريق
الدلالة قال بعض كايان لفاضل لقابل ان يقول ينبغي ان تحت باكل الرطب والعنب الريمان عند
فما اذ احلف لا ياكل فاكه اعتبارا للمجرد تناول لاسم ظاهر اذ هو شبهه في كايان هو قلت
تناول لاسم ظاهر وان كان شبهه لكن لا يكت بالثبوت بالشبه اذ الكفايه المتعلقة به مما لا يجب
بالشبه لما فيها من معنى العقوبة كما تقرر في موضوع الثالث دلاله في ان النظم اي هو في الكلام
فانه يترك الحقيقه بقرينه لفظيه تحت الكلام سابقه عليه وما خرج الا ان السبا في اكثر استعماله
في المتأخره كقوله طلق امرأتى ان كنت رجلا ترك حقيقه وهو التوكيد في التوخي مجازا
بدلالة قوله ان كنت رجلا وكذا قوله اصنع في مالي ما كنت رجلا الرابع دلالة
معنى رجع الى المكالم كما في عن الفور وهي ما اذا قال والله لا اغذي جوابا لمن دعاه

الى غذا فان حقيقه هذا الكلام للعموم كدلالة لغه على مصدر متكرر واقع في موضع النفي اذ
لا اغذي تغذا فاقضي ان تحت بكل تغذي وجد بعد كما لو قال ابتداء وقد تركت بدلالة
حال المكالم اذ من المعلوم انه اخبر الكلام مخبر الحوليب لكلام الداعي وانه قد دعاه
الى تغذي الغداء الذي بين يديه لا الى غير منقده واذ انقذ كلام الداعي به بقدا كوابه ايضا
لانه ساء عليه وصار كانه قال والله لا اغذي الغداء الذي دعوتني اليه كذا في الحقيقه وهذا
شايه ما ذكر في كسفه من ان المصدر اذا لم يكن مذكورا صرحا لا يصح منه تخصيص للعموم
له حتى قال في مسله ان اغتسل ان نه تخصيص لا يصح لان المصدر في غير مذكور فلا يقوم مقام
الاسم وقال ايضا ولا يقال انه مذكور مع وان لم يذكر صرحا لانه مذكور في حق الفعل
لا في اقامته مقام لاسم فصار في حق اقامته مقام لاسم كانه غير ثابت للحكم لانه لا يحل الكلام في الحذر
لما لم يقبل حكم الحقيقه عن المجاز مراد للتعذر كما في قوله لا اكل من هذه الخلة وكفوله عليه السلام
كاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطا والنسيان سقطت حقيقه كل واحد منهما من قبل ان عن
فضل الجوارح لا يحصل محج الله وعن الخطا والنسيان غير مرفوع بل واقع والبنى عليه المصنوع
من الكذب فصار ذكر الخطا والنسيان مجازا عن حكمه وهو نوعان احدهما حكم الدنيا
وهو الجواز والفساد وثانيهما حكم الآخرة وهو الثواب والعقاب وهما مختلفان اذ لا
يبنى على وجود الاركان والشرايط وعدمها والكا على صحتها العزيم وفسادها فوجد احدهما
بدون الآخر كمن صلي ربا راعيا الشرايط والاركان ومن صلي متوضعا بما يجزى غير عالم به ولما
اختلف النوعان صار لفظ الحكم مشركا فلا يصح الاحتجاج به على شرايط النية في الوضوء وعلى
عدم فساد الصلوه بالاكل مخطئا وبسا كما ذهب اليه الشافعي مع الابدل يقترن به ربح احد
محتمله وهو النوع الاول اذ النوع الثاني مراد بالاجماع فايغ كايان لعدم حوازم عموم المشترك
قال العلامة صاحب الكشف والحقق به وفيه نوع استثناء فان لا يشترك الذي لا يحوي العموم
فنه هو لا يشترك اللفظ وهو ان يكون اللفظ موضوعا بازا كل واحد من المعاك لقرودون المعنى
وهو ان يكون اللفظ موضوعا بازا معنى يعم شيئا مختلفا ككيوان والحكم من هذا الفصل لان حكم
الشئ هو كايان الثالث به فسادا وكوازا والفساد والثواب والعقاب بهذا المعنى العام لا باعتبار

كونه حوازا او توبا وما ذكر في بعض الشروح من انه تناول احوال الفساد والتولب ولا ثم هذا
لان فعل احكام شرعها لعين تناول البنوع والتمتع فكذا كان مشركا لفظا حكم اذا نقل فيه ولا
دليل عليه قال بعض الافاضل هذا المنع خارج عن قانون التوجيه بانه انما يقع بعد هذا
الحديثين على ما ذكر من الاحكام فقال علماءنا نعم الله ردا عليه بما يقيم الاستدلال بهما ان لو
كانا غير مجلدين وهو ممنوع ثم بنوا وجه الاجمال بان لفظ الحكم مشرك على وجه الاستدلال ليس بدل
الا بوجه المنع لا المنع السند او يقول بوجه اظهر وهو ان الشافعي منع لما ادعى ان الحكم مشرك
معنوي وبني الاحكام عليه قال علماءنا نعم الله انما يصح بناء ما ذكرت من الاحكام عليه ان لو لم يكن لفظ
الحكم مشركا لفظيا وهو ممنوع في يكون قول المجلد لا يجوز ان يكون مشركا معنويا خارجا عن
التوجيه على ما لا يخفى على ان لا ضار في قولهم حكم الدنيا وحكم العقبه مبنيه لاحد معنييه اما ان كان
اللفظ يقال عن الذهب وعين الميزان وعين الانسان والمتواطى على قول من ذلك لانه مشرك
معنوي لكن لا ينزل هذا المنع اذ المدعى ليس الا بالاجمال والتواطى لا يمنع ذلك اذ الجمل لا يفهم
منه المراد الا بالاستفسار وقد حسن الاستفسار على افراد المتواطى قال كلاما في المحصول
اللفظ اذ كان محتملا لكثير ولم يكن حمله على بعضها اولى من الباقي كان محتملا ثم تناول اللفظ
لكل المعاني ما حسن ولاحظ مشرك بين الكل وهو المتواطى كقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده
اولا يعني واحد وهو المشرك في هذا كلامه في شرح المعنى قال العبد الضعيف المسفد من كلام
رحم الله دفعه للطعن عنه ما ذكر العلامة في الواقع جواب عن المنع لا المنع السند كما نرى من سانه
انه لما ثبت كونه مشركا معنويا وهو عام حقيقه اسفه الاجمال وهو المدعى في الجمل لا يمكن
العمل به قبل البيان او ما لا يفهم المراد منه الا بالاستفسار كما ذكره العام يمكن العمل به قبل البيان
وفهم المراد منه قبل الاستفسار حمله على جميع افرادها واذا امكن فلا تنس لقوله وقد حسن
لاستفسار على افراد المتواطى على ما لا يخفى ومحمل كلام المحصول اذ لم يمكن الحمل على جميع
المعاني على البعض المعين وان قال العلامة لم لا يجوز ان يكون مشركا معنويا حتى يكون خارجا
عن التوجيه فيخرج الوجه الاول ولا يظهر وكما نرى عن التوجيه لما قال العلامة وكما استدلال
بالاضافه ايضا غير موجبه قد ضاف العام الى بعض افرادها ايضا كما قال رجال بنو نعيم

ورجال بنو اسد فلا يكون دليل لا شر كلفظ والله الوفاق **قوله** والتحريم المضاف الى الفعل
انما اردف فعل المسئله ترك الحقيقه لما توهم بعضهم من ان التحريم المضاف الى كاعنان نحو حرمت
عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة وحرمت الحمر لعينها يكون مجازا عن الفعل بدلالة محل الكلام
اذ التحريم هو المنع وبه يصير المكلف ممنوعا عما هو متدور ومقدور وهو الفعل اذ كاعنان متدور
له فدل ان المراد بحرم الفعل اي نكاح امهاتكم واكل الميتة وشرب الحمر فانسب ان يذكر عقبه مسله
ترك الحقيقه بدلالة محل الكلام لكن هذا باطل عند الشافعي وصاحب الميزان والمصنف رحمهم الله
بل هو حقيقه كالتحريم المضاف الى الفعل وفهجه قوم من القدرين الى انه مجاز ان لا يحتاج في حرم
وطي كاهات وتحريم اكل الميتة غير صحيح هذه الآيات وهو مذهب الكرخي في عينا ما ذكر المصنف
في الكشف وذكر صاحب الحقيقه في كشفه ان مذهب الكرخي هو المذهب الاول فاحتمل ان يكون
عنه روايتان **لن** انه صح وصف العين بالحرمه حقيقه كما يصح وصف الفعل بها نحو وجب من كاعنان
شرعا فاذا امكن العمل بحقيقه لا معنى للاضمار لانه ضروري ولان احرمه عين عن المنع كما ذكر
قال الله تعالى وحرمت عليكم المراضع اي ممنوعا فوصف الفعل بها عينا معنى ان العبد منع عن النساء
وكصيلة فبشر العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ويوصف العين بالحرمه على معنى ان العين
عن العبد بصر فاذا فيها فيض العين ممنوعه العبد ممنوعا عنها وهذا النوع من التحريم في غاية
التوكيد لانفاء الفعل من الكليه انقطاع بكون اصلا فان من قال لعبد لا تشرب
الماء الذي في هذا الكور محتمل ان يشربه بقاء المحل والقدن عليه فاما اذا اصبه بعد النهي
كان كانسفاء فيه اقوى لقوات المحل فاذا امكن انضاف العين بالحرمه بهذا الطريق
فجعل مجازا عن الفعل خطأ وهذا ما قالوه **فيل** وفيه بحث وهو انه لا يندفع المجاز بهذا
لان تحريم العين على هذا البصر عيان عن منع محليتها لا شرعا فكون منعها صغرها
وهو محليتها لا يمنعها حقيقه لان العين باقية بعد التحريم والقدن على النحر في حقيقه
حقيقه فكون مجازا ايضا لكن لا يكون مجازا عن تحريم الفعل فيل هذا لا وجه لجعله حقيقه
عند اضافته الى العين الا ان يقال ان التحريم في الشرع له معنيان احدهما جعل الفعل
موجبا للعقاب والترك موجبا للتولب والآخر اخرج الشيء عن محليه الفعل المقصود منه فانه

ليست
ومعنى انضافه الى خوصه ان يكون
محلا للفعل شرعا كما ان وصف
الفعل بها هو

يكون عند اضافته الي العان مستعلاية المعنى ان يكون حقيقه لا مجازا ويكون مشتركه في الشرح
 المعنى ان كان يحكي كاصطلاح فلا مستاح منه والا فالسؤال باق وكاوي ان يقال ان المعنى
 مع اخر اجماعا عن محلها للفعل حقيقه بالنسبة اليه صرف الختم الى الفعل وان كان مجازا في نفسه اذ
 المجازات بمنزلة احييت بالنسبة اليه ابعدها **قوله** وتصل بما ذكرنا حروف المعاني ما كان سطر
 مسائل الفقه مبني على الحروف التي لها معان مثل الباء في زيد جرت عادة كاصولها بالبحث
 عنها فبعضهم اوردوها في آخر الكتاب بنيتها على ان البحث عنها ليس من وظيفه كاصولها بالاهل
 وانما هو من وظيفه النحو وبعضهم اوردوها في آخر الكتاب كحقيقه والمجاز لانها تنقسم الى حقيقه ومجاز
 واليه اشار بقوله وتصل بما ذكرنا حروف المعاني وناسيت حروف المعاني لانها موضوعه لمعان يسمونها
 عن حروف المباني التي نبتت الكلم عليها وركبت منها فانها لا يدل على معنى وحدها فافهمه المفتوحة
 اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والامر حروف المباني ثم ذكر المصنف بعض
 الاسماء في انشاء مباحث الحروف مثل قبل وبعد وغيرها لما كتبه بنه وبينها لا على ان من الحروف
 فلا حاجة الي ما قال سيبويه في حروفها فاعلموا او يشبهها للظروف في كروفي البناء وعدم الاستقلال او الظل
 للحروف على مطلق الكلم **قوله** فالواو لمطلق العطف قدم حروف العطف لكثرة وقوعها وقدم
 مر منها الواو لهذا المعنى وكونها اصلا في باب العطف لف العطف لما ذكره والواو يدل على معنى مشترك
 من غير عرض للمعنى آخر بخلاف سائر الحروف فانه يدل على العطف مع زيادة خصوصه وكونها بمعنى المفرد
 من المركب بالنسبة اليه سائر هذا المعنى فالواو لمطلق العطف اي مجي جمع الشئ وتسمى كمالها في
 البتة مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم مثل قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد من
 غير دلالة على مقارنه ومعماري اجتماع في الزمان كما زعم البعض من مذهب ابن يوسف ومحمد بن الهادي
 على ترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما لوهم من اصل في حقيقه هذا هو مذبح جمهور
 اهل اللغة والشرع وقدض عليه سبويه في كتابه في سبعه عشر موضعا وقال ابو علي الفارسي في مجمع نجاه
 البصره والكوفه على انها المطلق الجمع والنقل عنهم حجة في هذا الباب قد استدل على نفي الترتيب
 بانها لو كانت موضوعه لذلك لكان قولنا ضرب زيد وعمرو جمل تكرار الدلالة الواو على كون
 ضرب عمرو بعد ضرب زيد وعلى نفي المقارنه بانها لو كانت موضوعه لها لكان قولنا جاني زيد وعمرو

مع المقارنه وقبله بنا فضلا لدلالة الواو على مقارنه عمرو في الجمعي ودلالة قبله على تقدمه فيه و
 عن كاول المنع لزوم التكرار لا سيما لفظ بعد على فائدة وهي منع حمل الواو على اجمع المطلق مجوزا
 فكون تأكيد الدفع توهم المجاز ومن ذلك يمنع لزوم الناقص بحمله على المعنى المجازي بقدره كله قبله
 فسقط ما قيل ان كاصل عدم المجوز اذا المصير اليه شايع بل واجب عند وجه القرينه **قوله** وفي قوله
 لغیر الموطوع ظن بعض اصحابنا انهم ان الواو للترتيب عند اي حقيقه مع والمقارنه عندها المستلذا
 هذه المسئلة وهي ما لو قال لغیر الموطوع ان دخلت الدار فانت طالق وطالوق طالق يقع والحل عند
 قلت عندها فلو لم يكن للترتيب عند الوقوع لكانت عند ان دخلت الدار فانت طالق
 بلنا ولو لم يكن للمقارنه عندها الوقوع والحل عندها ولغاما نعل كالموقال لغیر الموطوع انت
 طالق وطالوق طالق وجوابه بالمنع والنقض والحل ما المنع فهو انه لا يلزم من ثبوت المقارنه او
 الترتيب في بعض موارد استعمال الواو كونه سفاذا من الواو لحوان ان يكون مبني على امر آخر
 فالصواب الجزئية لا ثبت القاعل الكلية اما النقص فهو انها لو كانت للترتيب عند والمقارنه
 عندها لما انفقوا على وقوع الواحد في قوله لغیر الموطوع انت طالق وطالوق طالق بالشيء الثالث
 في قوله انت طالق وطالوق طالق ان دخلت الدار تاخر الشرط واما احل فهو ان كان خلاف
 المذكور مبني على اصل آخر وهو ان يعلق المطلق بالشرط متعاطفه على وجه يتصل لاوي بالشرط على
 التام والثاني بوساطة لاوي والثالث بالواسطتين موجبه كافتراق ام كاجتماع فقال جنونه مع
 موجبه كافتراق في الوقوع لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جمله كماله مستغنية عما بعدها فحصل
 بها التعلق بالشرط بلا واسطتين وقوله وطالوق طالق جمله ناقصة مفترقه في كافاده الى كاول فيكون يعلق
 السان بعد تعلق لاوي بواسطتها وكذا الثالث بعد ما بواسطتها واذا كان يعلق بالشرط بالشرط
 على وجه التعاقب دون لاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمجزع عند وجه الشرط
 وفي الجزئين بالاولي فلا يقع للثاني والثالث محل غير له كجواهر المنظومه ينزل عند كالحال
 على الترتيب المنظومه وهذا الموجب لا يغير الواو بخلاف ما اذا كرر الشرط فان كاجزئ يعلق بالشرط
 بلا واسطه وبخلاف ما اذا قدم كاجزئ فانها تعلق بالشرط دفولا ان اول الكلام يتوقف على تحقق
 اذا كان في نفسه ما يغير اوله فلا يكون تعاقب في التعلق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وقالا موجبه

الاجتماع لان الثاني حمل ناقصه فشاركته كاولي وهو في حال كماله بالطلاق وليس مطلقا فلم يكن
 الحمل الثاني متاخرا عن كاولي الا في حق التكلم والتعاقب في حق التكلم لا يستلزم التعاقب في حق
 الوقوع اذ هو زمان وجود الشرط لازمان الكمال لا يرى ان الحملين لفعلت بالشرط بلا واسطه
 على وجه كإفراق مان قال ان دخلت الدار فانبطقت ثم قال بعد زمان ان دخلت الدار فانبطقت
 فان الطلقين متعاقبان معا عند دخول الدار وان حصل الإفراق بينهما بكلام وهذا الموجب لا
 يتغير بالواو ولكن كلاما مع فرقي بينهما بان التعليق بشرط واحد في زمان واحد كتعليق الدرر
 في سلك واحد يقع عند كإفراق على الوجه المعلق والتعليق بالشرط في ازمته سفره كتعليق الدرر
 في سلك متعدد يقع معا عند كإفراق **قوله** ولو قال غير الموطون الى الفخ ذكر هذه
 المسألة لدفع وهم من توهم ان الواو للترتيب استدلالا لا محذور فقال انما تبين بواحد لا كقول
 وقع قبل الكلام بالاصدور في اهله في محله وعدم ما يدل على القران في الكلام وعدم المغفر
 في الفخ حتى يتوقف اوله على الفخ ولغا الكنا والناث لعدم المحل ثم قال ان يتوقف به يقع كاول
 قبل الفخ عن الكلام بالكا وقال محمد بن يعقوب عند الفراغ من الكلام بالكا والثالث لجواز ان يلحق
 بأخرى ما مضى له كالشرط والاشياء وقول ان يتوقف به يقع لان وقوع كاول لو توقف على الفراغ
 من الكا والثالث لو وقع جميعا لوجه المحل مع صحة الكلام **قوله** واذا زوج امتني الى الفخ
 هذه المسألة بوجه ايضا ان الواو للترتيب فاذا ابيان ان نكاح الثاني بما سطر لفوائ محله كاجا
 لا لاقتضاء الواو للترتيب وتوضيح ان هذا الكلام اما سوف على الفخ اذا كان في الفخ ما
 يغزوه كما مر ولم يوجد هنا ما يغزوه لان معنى الثاني ان ضم اليه كاولي لا يستغرق كاولي فلا
 يتوقف كاولي هذا المقرر اولى مما ذكره المصنف في الكشف وهو ان معنى الثاني ان ضم اليه
 الاولي لا يغزوه نكاح كاولي يعرف بالماثل واذا لم يتوقف بمعق كاولي قبل الكلام في الثاني لصدور
 التصرف من كاهل في المحل ومعنى كاولي بطل محله الوقوف في حق الثاني اي لا يقع الثاني
 محلا للنكاح الموقوف بعدما اعفت كاولي اذ لا محل للامه على الحره لقوله عليه السلام لا نكح الامه
 على الحره فكما لا ينعقد نكاح الامه على الحره لا يتوقف نكاحها مع نكاح امره لهذا النكاح الموقوف معبر
 باستداء النكاح فلما لم يتوقف بطل نكاح الثاني قبل الكلام بعقبها فلم يصح التدارك من بعد

لفوائ المحل في حكم التوقف **قوله** ليعال ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامه
 على امره لانه ليس بنكاح حقيقه لانه لا يثبت المحل ولا يراد بقوله عليه السلام لا نكح الامه على الحره النكاح
 التام النافذ واذا اراد به الموقوف ايضا يلزم الجمع بين الحقيقه والمحرطه هذا لا يخفى
 في غاية السقوط اذ لو لم يبطل النكاح لتوقف لا فائدة منه لعدم التفاد على تقدير كاجان و
 المراد بالنكاح مطلق العقد الشامل للمنفذ والموقوف فلا يلزم الجمع واعلم ان الاحكام لا يفسد
 بقوله بغير اذن الزوج في عرضها هذا وعلى تقدير الفساد لا بد ان يقبل النكاح فصولا لغزير
 قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفصول الواحد طرفه النكاح خلافا لان يتوقف قبل الكلام
 فيما اذا اكتم الفصول كلاما ولهدا ما اذا قال زوج فلان من فلان وقبلت منه حاز انفا
 ويتوقف فعلى هذا الاحكام في الفساد بقوله واما قد يخرى كلاما ويتبع المصنف لانه جمل
 الحكم توقف النكاح على رضاي كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاها
 جمعا **قوله** واذا زوج رجلا اخين الى الفخ هذه المسألة بوجه ان الواو للقران فدفع
 ذلك بان بطلان نكاحها ليس لاقتضاء او العطف القران لان صدر الكلام يتوقف على الفخ
 لوجه المغفر كما مر غير مرة وفي هذه المسألة قد وجد المغفر لان نكاح الثاني اذا ضم اليه كاولي
 يبطل نكاحها بالجمع بين الاختين وقد وضع صدر الكلام لجواز النكاح فتوقف فصار كانه قال
 اخبرت نكاحها فبطل نكاحها فاجاء القران من خرون التوقف وان اجازها متفرقا سطر
 نكاح الثاني ويصح نكاح كاولي لان التوقف انما هو في حال الوصل لا الفصل كما في الشرط وكما
 وقوله في عقد بين لدفع توهم ان فساد نكاحها بالجمع بين الاختين في عقد لا رجم التوقف
 وكاجان معا **قوله** وقد يكون الواو للحال لان الحال جامع ذالحال لانه صفة حقيقه فيستأب
 معنى الواو لا بشر اكها في وصفه كجمعيه كما قوله اذ الى الفوائت حرفان الواو في الحال لاقتضاء
 كمال الانقطاع بين الحملين الطليق والحيه فيفقد بنوت كونه مقارنا لمضمون العامل وهو
 تاديه كالف فلا يستلزم الحريه قبلها وهذا معنى كون محال قد للعامل ان يكون مضمون محصور
 العامل مقارنا لمضمون الحال من غير دلالة على حصونه سابقا على حصونه المضمون للحال للقطع
 مانه لا دلالة لقولنا ايبنى وانت راكب لا على كونه راكبا حال اثنان وقد توهم انه يحسب مضمون
 محال

ونسب فادنا النفس فلفظ الزوج لنظره نكاح
 احس حاله التوقف نظر نكاحها حاله التوقف في حق
 بطلان نكاح الامه على نكاحها خط

على العامل لكونها قدالة وشرطا فلزم ان يكون احرره سابقا على كاداء وليس كذلك وجاب عنه
انه من باب العلب ان كن حرا وانت مؤد الى الف او حي حال مقدرا اي اذ الى الفامقدرا احرره
حال كاداء او الجمل الى الف فاعية مقام جواب كاداء الى الف انصهر حرا او كمال وصف الوصف لا يقدم
الموصوف فاحرته ساخر عن كاداء بدلالة غرض المسكلم وتورد على الاول بان القلب لا يكون الا في كلام
العرب العبراء الذي لا مدفع له وعلى الثاني ان كمال المقدن انما يصار اليه عند معذرا كمال المحقق
هذلك فمالم يسقم مقارنتها للعامل كقولنا معا فادخلوها خالد بن وهنا يصح مقارنته احرره
مع كاداء ولان تقدير العدد لحره لا يؤثر في حرته لانه بمعنى احرره انما هو في الثالث بان هذا اصطلاح
وضع للغة من عند اذ لو قال جئني غدا وانت مسرع لا يكون معناه جئني فسر مسرعا فلو كان
معنى الكلام تحررا لم يبق الحال لا واو او كمال كذا قبل والكل غير وارد معرف بالمال في قوله
بدلالة غرض المسكلم **قوله** وقد يكون لعطف اجملة زعم بعض اصحابنا دهم الذين الواو والدا
بن اجملة للنظم ولا بد ان لا يصح ان لا يعطف اجملة زعم بعض اصحابنا دهم الذين الواو والدا
فلا يحل المشاركة في الخبر كقولنا هذا طالعنا وهذا طالعنا فان الثانية تطلق واحدا لا في الشر
في الخبر انما وجبت لضرورة افتقار الثانية اليه اذ لم يذكر لها الخبر فاذا ذكر ايدفع وكذا
في قولها طلق وكذا الف لعطف اجملة عند ابي حنيفة مع جنة لفظ اطلقها لم يجب شيئا وقالوا لو اوتيه
الحال بدلالة حال المعاوضة اذ كمال عقد معاوضة كان قال طلق في حال ما يكون كذا الف استعار
عن الباء بدلالة انها فكان غير ما لو قال احمل هذا الطعام الى منزلي ولكن حرهم وله ان الواو
للعطف جنتهم واكتفى جنتهم بان راد الابد لذلك المعاوضة لا يصح دليلها لانها امر زائد في الطلاق
لانه يكون بلا عوض غالبا اذ عادة الكبرام كاستناع عن اخذ العوض في الطلاق والعواقب كالحث
لا جاز لانها لم تسمع بدون البدل فصليت دلالة على ترك الحقيقة قبل وفيه كذا لاننا سلمنا ان المعاوضة
في الطلاق عارضة لكن سنعن ارادتها بقدرته ذكر كالف بمقابل الطلاق ولا معنى للعطف لعدم
المسكلم بن اجملة في الفاعل على الجواز اولى من لا الفاء والحواب ان ذكر كالف في مقابل الطلاق
لا يصح قرينه لاف الغالب منه كاستناع عن العوض كما ذكر على ان لزوم كالفاء عنوع لفظ العطف
صحيح لا بشرط كاداء بن اجملة عند كثر من النحويين اذ كان الكلام مرتبطا بحسب المعنى

وهنا كذلك لكونه ان يكون المعنى طلق لا حاجة كذا وكذا الف يشترى بها جارية تستمع بها او
به لغوي او محمل على الوعد والمواعد غلازمه **قوله** كلاما في كلام مع وكذا الف ليست بصيغة الجاز
لانها تكون فعلا او اسم فاعل وكذا الف ليس كذلك واما قوله اذ الى الف او است حره صفة للحال لانه
في معنى است محررا وعسى وقال المصنف مع في الكشف وهذا مشكل عندي لان احوال لا تخص بالفعل
واسم الفاعل مع قال بعض الناس احوال لا يكون اسم جوهرا لكنه غلط فقد حكى عن سبويه هذا خا عنك حديثا
فصحت الحديث على احوال وان لم يكن مشتقا على ان كلامنا في الجملة التي يقع حالها في شرطها احد ذكر وكلف
نقال ذلك في الحال في الجملة باسمها والفاعل جزمها ويمكن ان يجاب عنه بان كلامه ماؤل بان اجملة الفاعل
حالا لا بد ان يشتمل على فعل او ما يشتمل منه سواء كان اسم فاعل او عنى لكون مناهية الفاعل او
المفعول غايه كالمراة عيون عن جزمها الى الحال وعن المشي باسم الفاعل تسامحا والكال لا يحل فم السامع
اذ الكلام في الجملة والفعل واسم الفاعل جزمها والافكف يحذف عليه هذا القدر مع جلاله فذن في
الحقن والتدقيق كذا قال بعض كذا فاضل **قوله** والفاء للوصل والعطف اي الفاء
يقضي ان يكون التبع الاول بلا مبدل فرائي المعطوف عن المعطوف عليه في الوجود زمان
وان لطف اي وان قل ذلك الزمان كما لا يذكر ادلوم يكن كذلك لكان مقارنا والعراق ليس جزم
والعطف فيها على حسب ما عرفت في العادة عقب الاول ان كان منه زمانا كقوله تعالى ثم خلقنا
الطفة علقه فخلقنا العلقه مضغ كانه وقوله تعالى ثم انزلنا من السماء ماء فاصبح لارض
محضر وانما قلنا انها للعطف لانها اللغوية ذلك قال الشيخ عند الفاعل اصل الفاء لا تناع
والعطف فرع على ذلك لا يرى انه لا معنى عن كاستناع بوجه وقد يكون كاستناع بمجرد اعن العطف
كما في جواب الشرط بالفاء فعرف ان اعرف المعنيين هو كاستناع ولهذا قلنا فحقن قال لامرته ان دخلت
هذه الدار فخذ الدار فان طالق ان الشرط دخول الدار الثانية بعد الاولى بل انما خرج حتى لو دخلت
اولا الثانية ثم الاولى او دخلت الثانية بعد زمان مسراخ وهو اليوم فضا عدالم يقع الطلاق
نص عليه الشارح الهندي مع لفظ الشرط شيان ان يدخل على الزينة ولم يخلد منها مراح والمجموع
يسمى ما سفا اي جزم كان فلا يوجد للمجموع الاجمع لجزائه **قوله** ويستعمل في احكام العلام
اي لاجل ان الفاء للعقب يستعمل في المعلول اذ هو مرتبط على العمل ومؤخر عنه في الرتبة فاذا

بعث منك هذا الجهد كذا وقال لاخره نوح يكون قبولا للبيع وبعث لانه ذكر الحرف
الفاعل كالحجاب ووجه الترتيب على الترتيب كالحجاب لا بعد ثبوت القول
لان العنق حكم الملك اذ لا عنق فما لا علكه ان آدم والملك لا تثبت الا بالقول فثبت ذلك
بطريق لا قضاة صحاح القول بخلاف ما لو قال هو حر او وهو حر لعدم ما يوجب الترتيب
فنع محملا لرد كالحجاب بان يجعل اخبارا عن الحرف السابقة وانكاره على كالحجاب كانه
قال كلف يبيع وهو حر ولقبول البيع بان يجعل انشاء الحرية في الحال بعد القول فلا تست
القبول بالشك **قوله** ويدخل على العلل الى آخره كاصار ان لا يدخل الفاء على العلل
لانها متقدمة على الاحكام فلا يكون عقيتها الا انها قد يدخل على العلل اذ كانت مما
يدوم لانها اذا كانت دائمة كانت متراخية عن ابتداء الحكم في حالة الدوام فتصوره
العقب كما قال ابشر فقد اياك الغوث المعين باعتبار ان الغوث الذي
هو له لا يشار بدوم بعد ابتداء البشارة فينتج معنى **قوله** صاحب التنقيح انما يدخل الفاء
على العلل لان المعلول ان كان مقصودا من العلم يكون علم غايته للعلم فيعلم معلولا
فدخل الفاء على العلم باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد
التقوى وهذا مشكل فان الامر بالزود ليس علم غايته كون خير الزاد التقوى ولا كما
بشارة لسان الغوث وانما هو علم غايته للاخبار بذلك ايضا المعلول الذي هو علم
غايته انما يكون علم لعلية العلم لا للعلم نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا
وكقوله اذ الى الفاف انت حرفان الفاء منه للتعليد فيكون المعنى اذ الى الفاف لا نك
خر فنعق للحال وان لم نود لكن الحرية مما يدوم فاشبه المتراخي وانما لم يجعل قوله
اذ الى الفاعل وقوله فانت حر كما اننا بتا به كما هو حقيقة الفاء ولا آصا له لا ضافة
الحرية اليه لكون تعليق الحرية بالاداء ونصركا انه قال ان اذ الى الفاف فانت حر لانه
محتاج الى اضرار الشرط ولا ضار خلاف كاصل فلا يصار الى بلا ضرر ولا تعارض بان
دخول الفاء على العلل ايضا خلاف كاصار كما بينا لان فناء هبنا اليه عملا كحقيقة الفاء
من وجه لان العلم لما كانت مما يدوم يحصل الترتيب فكان اولى من كاضمار كذا قبل لكن

يحق فيه شيء وهو ان كاضمار وان كان خلافا كاصار لكن فيه عمل كحقيقة الفاء من كل وجه فنتج ان كاضمار
كاضمار اولى لاعمال الحقيقة من كل وجه **قوله** وستتعارى ليعني الواو اذ قال له درهم فدرهم
لنفسه درهمان عندنا ودرهم واحد عند السامع لانه ما هو موجب الفاء وهو العطف
مع الترتيب لا تصورنا اذ لا ترتب في كاضمار فانه لا يقال هذا الدرهم اولى هذا الدرهم لان
الترتيب انما يحقق فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل فنكون صله للتاكيد كانه قال درهم فدرهم
ولنا ان الفاء للعطف مع الترتيب كما ذكره منقضى المغاسم بين المعطوف والمعطوف
عليه فوجب ان يكون الترتيب الاول لكن لما تعدد اعتبار حقيقة الفاء وهو الترتيب صناعا لما
ذكره لخصر في الترتيب الى الوجوب اي لا على وجوب وجعل آخره او يقال لما تعدد حقيقة
جعل مجازا عن الواو لما ركنه في نفس العطف في جعله مبتدأ ضمرا فيه ترك كحقيقة
والفاء الفاء من كل وجه وفيما ذكرنا وان كان ترك الحقيقة من وجه فيه اعتبارها من
وجه لانه وان فاعل الترتيب فقد حصل معنى العطف الذي هو اصل فيها مع عابه
صفة العقبة في الوجوب ورعا كحقيقة من وجه احق من كاضمار من كل وجه فان قلت العقبة
في الوجوب لا تصور ايضا لان وجوب كاضمار بعد كاضمار مستصلا به لا يمكن له لا من مباشر نسب
آخر بعد وجوب كاضمار ففصل لا محالة قد ذكرنا ان العقبة فيها على حسب ما بعد في العادة
عقب كاضمار وان كان بينهما زمان كثير ومقدر زمان مباشر عقده لآخر العقبة عاده
قوله ونتم للترخي لا خلاف ان كلمة ثم موضوعه للعطف على سبيل الترخي وهو ان يكون
من المعطوف والمعطوف عليه مهله في الفعل المتعلق بها لكن اختلف في ظهور اثر
الترخي فقال ابو حنيفة في نظرائه في الحكم والتكلم جميعا حتى جعل كانه قطع الكلام
بالسكوت ثم استأنف قوله بكامل الترخي اذ الكلمة موضوعه لمطلق الترخي وهو
الي كانه فذلك بان ثبت الترخي في الكلام واحكم جميعا اذ لو كان في الحكم فقط لكان ثابتا
من وجه دون وجه وقالوا الترخي راجع الى الحكم والوجوب اي يوجد مدلول الكلام مترخيا
دون التكلم لانه متصلا حقيقة فلا يمكن جعله منقضلا ونعم لا خلاف في ظاهره فاما اذا
قال لغير الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار المسكن على اربعة اوجه

اما ان يؤخر الشرط او يقدم ويعلق كلا التقديرين اما ان يكون المراد مدخولا بها او لا فعندما يتعلق الكل بالشرط في الوجود لا يرفع ويترن على الترتيب ما كان قد مدخولا بها تطلق لنا عند وجود الشرط وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدا ويلغو الباقي لانفاء المحلية بالبينوه وعند ان حقيقه مع اذا اضر الشرط في غير المدخول بها تقع كاول في احوال ويلغو ما بعده لانه لما صار بمنزلة السكوت لا يتوقف اول الكلام على الحق وان وجد المعرف فمع كاول في احوال ويلغو ما بعده لعدم المحل وان قدم الشرط تعلق الاول انه ان نكحها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق لا يقال ينفع ان يلغو كما ايضا لان الكلام لما انقطع عن كاول وصار بمنزلة السكوت حتى ظهر اثره لا يقطع في عدم التعلق بالشرط لا يثبت في شره فماتم به كاول فيقع قوله ثم طالق غير مفيد لكونه خبرا لا مبتدأ بمنزلة ما لو استأنفت لا نقول صحه العطف منسبه على الاتصال صوره فذلك موجود هنا فاما التعلق بالشرط فينبغي على الاتصال صوره ومعنى ولهذا اختص حرف الفاء الذي وجب العزل وفي المدخول بها سواء قدم الشرط او اخره تعلق بالشرط ما يليه ووقع الكا والثالث في احوال وهذا هو **قوله** ونه قوله لم فليكن عنه الحق قد استعأركم لمعنى الواو المتكسبه منها في معنى العطف اذا قام قريبه كقوله نعم ان كان من الذين آمنوا بعد قوله فك ربه او اطعام اذا كان شرط له سائر كلامه فكون مقديا عليها لا متراجزا وقوله عليه السلام من حلف على عيني ورائي غيرها خيرا منها فليكن عنه ثم يثبت بالذي هو خير فان كلمه ثم محمول على الواو وقرينه كما مراد لو علمنا كحقه ثم لا يمنع العمل كحقه كما مر الذي هو الوجود وهو قوله فليكن اذا التكفير بالمال قبل اكنث غير واجب اجماعا وانما الخلاف في اجواز وانما لم يعار كحقه ثم مع حمل الامر على المجاز هو كاجمع مع ان المجاز من لسان الى عن كآخر لان وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام في ما هو خارج الى المقصود على كحقه او يبي من عكسه لان فيه ترك العمل كحقه ثم فقط ونه عكسه برك كحقه من وجه اخر وهو انه عليه السلام علق التكفير بالامر من بالكلف ورويه اكنث حتى اجوزا التعليل عند من قال به لا يتعلق بآخره اصلا اي في المصير الى المجاز قبل اوانه ولان فلما قلنا عملا بالرواه المشهوره لاخرى وهو قوله عليه السلام من حلف على عيني فرائي غيرها خيرا منها فليثبت الذي

هو خير ثم لكفر عنه وكله ثم محمول على حقيقته هنا اذ الكفارة واجبه بعد الحث اجماعا فعين جعلها على الواو فلا يجوز بجواب الكفر بالمال قبل اكنث كما ذهب اليه الامام الشافعي نه ولا يقال لما صار معنى الواو جاز كلف ما كان عملا باطلاق العطف لا نقول انما حملنا ها على الواو ليعني الامر على حقيقه فلو قلنا باكون كيف ما كان لا يحصل هذا الغرض فحملنا مفيدا بترتيب الكفارة على اكنث **قوله** ولان لاثبات ما بعده ولا عراض عما قبله معني كاعراض ان يجعل الاول في حكم المسكوت عنه من غير فرض لاثباته او فيه على ما عليه المحققون من اهل العربيه فموجب ان زيد بل عمرو محتمل محي زيد وعدمه وفي كلام ابن ابي حبان ان يقضي عدم المحي قطعا واما اذا انضم اليه الخوجاني زيد لابل عمرو وهو مفيد عدم محي زيد قطعيا واما المنع فالجمهور على انه يفيد ثبوت الحكم الكامع السكوت في كاول فيقع ما جاء زيد بل عمرو وثبوت المحي لعمرو مع احتمال محي زيد وعدمه فيقبل يفيد اسفا الحكم عن كاول حتى يفيد في المثال المذكور عدم محي زيد البتة كما في كمن ومذهب المجري انه يفيد بعد الينف في الحكم عن الكا وكاول مسكوت عنه او الحكم متحقق بالثبوت فيقع ما جاء في زيد بل عمرو بل ما جاء في عمرو فعدم محي عمرو متحقق ومحي زيد وعدمه على الاحتمال او محي متحقق في كلام اهل الاصول ما يدل على ان معنى كاعراض هو الرجوع عن كاول وابطاله واثبات الكا لانهم قالوا ان كاعراض عن كاول سبيل انما يصح اذا كان كاول محتملا للرد والرجوع وكما صار بمنزلة العطف المحض فنفد اثبات الكا مضمونا الى كاول على سبيل الجمع دون الترتيب فاذا قال للموطوع انت طالع واحد بل ثنتين بطلوا لثا لانه لم يملك اطلاق كاول والرجوع عنه لان تدارك الغلط انما يمكن في كاخار لاحتماله الصدق والكذب لانه الانشاء الذي هو اخراج من العدم الى الوجود حتى لو قال كنت طلعك امس واحدة لابل ثنتين فطلق ثنتين ولو قال لي على الف درهم بل لفان لمزمه الفان عندنا لانه اخبار ومقصوده تدارك الغلط باثبات الزيادة عادة فكانه قال بل مع ذلك لا تف الف لغيره وعند زفرع ثلثة آلاف لانه اثبت الكا وابطل كاول لكنه غير مالك لابطاله فلزمه **قوله** ولكن لا يستدرك بعد الينف كما استدرك رفع النوصم الناصبي من الكلام السابق يقال ما جاء في

زبد كن عمرو اذا توهم المحاطب عدم مجي عمر و ايضا ناء على مخالطة وملا بسة منها و في المفتاح
نقال لمن توهم ان زيدا جاك دون عمرو ونفع بني مفرد بن وجلسن مع المفرد بن بكن يكون بعد النفع
نحو ما رأت زيدا لكن عمرو ولا يجوز رأت زيدا لكن عمرو لان وضعها للاستدراك مغاير ما بعد
لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا محتمل النفع فيكون ما قبلها منفيًا للحاصل المغاير ونفع
الجلسن لا يكون بعد النفع بل بكن اختلاف الجلسن في النفع وكما جاز لان الحكم المعطوف محتمل
الاثبات فكون ما قبلها منفيًا وحتمل النفع فكون ما قبلها منفيًا نحو جاني زيدا لكن عمرو المجمع وما
جاني زيدا لكن جاني عمرو والمراد من اختلاف الجلسن كاختلاف من حيث المعنى سواء كانتا محتملتين
لفظا نحو ما جاني زيدا لكن جاني عمرو او لا نحو ما فرزند لكن عمر حاضر فظاهر ما ذكرنا ان قول
المصنف مع الاستدراك بعد النفع مختص بالمفرد على المفرد وهذا اشارة الى الفرق بين ككن
وبل فان بل موضوع للاستدراك مطلقا سواء كان بعد النفع او لا اثبات وكن موضوع للاستدراك
بها بعد النفع اذا وقعت بين المفردين وقد ذكر في نفع وهو ان موجب بل نفع في اول اثبات ككن
وضعا حتى ان في جاني زيدا بل عمرو نفع محي زيدا بكنه بل وموجب ككن اثبات ما بعدها وفي ما قبلها
ليس من موجبها بل هو مضاف الى دليل وهو النفع الموجود فيه صرحا ولا يخفى ان هذا الفرق بيني علي
ان يعني ككن اراض كالبطل ونقص الحكم كاول لا جعله في حكم المسكوت عنه وكاولي ان يقال في الفرق
ان بل اعراض عن كاول كانه ليس بذكر كور والحكم هو في ككن فقط حتى لا يكون في العطف ببل كاختار
واحد وليس في ككن اعراض عن كاول بل ككن محققان وفي اخبار ان نفع واثبات **قول** عني
ان العطف به انما يصح عند تساق الكلام وذلك لشئني احدهما ان يكون الكلام متصلا ببعض
غير منفصل لتحق العطف وكذا ان يكون محل لاثبات غير محل النفع حتى لا يتأخر اول الكلام
مثال حصول الشئيين وفوات كاول رجل في يده عبد فادبه لسان فقال للمقر له ما كان يله
قط لكن لعل ان فان وصل كلامه فهو المقر له كذا وان فصل فهو المقر لان قوله ما كان يله فقط نفع
ينفع ملكه منه لكن محتمل ان يكون نفعا عن نفسه في غير فكون نحو لا لا لافرا فاذا وصل كان
سان انه محمول فصح كاستدراك المحصول كالتساق بوجود معنيين واذا حصل كان نفعاً للملكه اصلا
وردا لا لافرا فلم يصح كاستدراك لانعدام المعنى كاول لا يقال نفع ان لا يكون للمقر له كذا وان وصل

عني

لانه يتبع في الملك عن نفسه من كاصل فاذا قرار بعد ذلك اقرار للعمر ملك العفر وانه باطل لاننا نقول
قد تقر ان صدر الكلام متوقف على النفع اذا كان فيه ما نفعه فقول لكن لعل ان سان نفع النفع كاول
لان ظاهر كلامه هو كاحتمال كاول فتوقف كاول على قوله لعل ان شرط الوصل لاثبات ان شرط بيان
النفع الوصل وكان كقرار متصلا فكما نكلام واحد ولا يرتد الملك الى الاول بالنفع كاول او يقال
الكلام محتمل المقدم والتاخر فقد ركا قرار مقدم ما على النفع ضيانه لا قراره عن كالفاء ومثال
فوات المعنى كذا ما ذكر في المتن وهو ما اذا زوجت كانه نفسها من رجل بمائه درهم بغير اذن
المولى فقال المولى لا اجيزه ولكن اجيز بمائه وخمسين فالتعقد باطل لان الكلام غير متسق لانه
نفع فعل وهو كاجاز واثباته عينه في رد العقد بقوله لا اجيزه ويكون قوله اجيز بعد ذلك
استدراك بعد كالفاء فيفسخ فيلغو فوات بعضهم ولقال ان يقول انه لم يصرح برصد النكاح مطلقا بل
مصدرا بمائه ولا يلزم من رد العقد رد المطلق لان نفع الحاصل لا يستلزم نفي العام فلهذا وجوب
عنه ظاهر فان هذا كاعراض انما ارد ان لو قال لا اجيزه بمائه في لا يبطل الكلام لا تساق
كما ذكر في فواوي قاضي خان فاما في ككن فلا ذكر الا للمطلق فالرد راجع اليه وفصل
ان النكاح اصل والماتاقع يصح بدون ذكر فان نظرنا الى النكاح لا تساق الكلام وان نظرنا الى
المال تساق فلما تعارض ايجابان اعتبرنا جازا لاصل وهو النكاح دون التابع وهو المال **عني**
عليه انه اذا تعارضت ففصل العقد اولي من الغاء اذ مقصود المولى ليس رد النكاح مطلقا بل ليل
قوله لكن اجيزه بمائه وخمسين والظاهر ان كان رد اصل النكاح ككن الحقيقي قد يترك بدالة
من جهة المتكلم ولا يخفى ان هذا انما ارد ايضا لكان المال مذكورا اذ لو كان مقصود المولى رد
النكاح مصدا بمائه لذكرها وقوله ولكن اجيزه بمائه وخمسين محتمل كالبدي فلا يكون دليلا على
ردك الظاهر كاصل علي انه لا يقال مثل هذا الكلام ترك للحصة بدالة من جهة المتكلم بل يقال بدالة
الساق كما مر فان قبل ينفع ان لا تنقيد النكاح وان قال لا اجيزه بمائه لان النكاح المتعقد
بمائه اذ ابطال لم يبق شيء حتى تنقيد بمائتين قلنا النكاح بمائه نكاح مقيد وابطال الوعد
ليس بابطال كاصل **قول** واولا واحد المذكور وهما ان كانا مفردين فهو مقيد بثبوت
الحكم لاحدهما وان كانا جليتين فينقد حصولهما واحدهما وهو مقضاء باعتبار اصل وضعه

ولم يوضع للشك وهو اختيار الشيخين لانه ليس المقصود في الخطابات ووضع الكلام للافهام
وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو كاجبار فان كاجبار محي احد الشخصين قد يكون لشك
المكلم فيه بان يعلم ان احاكى احدها ولا يعلم عنه وقد يكون لشكك السامع لغرض انه ذلك
وذهب كثير من ائمة كاصول والحوالي انها في اخر موضوعه للشك يعني ان المكلم شاك لا يعلم
احد الشئين على النعمان وفي كالمحج او كالباح وهو خيار القاض كمام ابد يذيع لانه
المبادر الى الغم وما ذكر من ان وضع الكلام للافهام انما يدل على قدر تمامه على ان اول موضع
للتشكك والافالشك ايضا معنى بقصد افهامه بان بقصد المكلم افهام الخطاطب انه شاك في نعتين
احد كالمين وما قل لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ اخر اذا التزاد في خلاف كالمين
ممنوع كلف وان فيه مع اليعن المقصود وهو امر مطلوب في المحاور فلا يكون خلافا كالمين
على ان التزاد في الكلام اكثر من ان يحضر فصار اليه عند قيام الدليل **قوله** وقوله هذا
او هذا كقوله احد كالمين لان كل موضوع واحد المذكورين قلنا فيمن قال بعديه هذا
او هذا انه بمنزلة قوله احد كالمين فاليه النعمان لان كلامهم من قبله ولكن هذا الكلام اشياء في الشرع
وكنه كاجبار كونه موضوعا له لغو وهو يقتض سابقه المخير عنه فاذا وجد كاجبار احسن لوجه
بين حرم وعبد وقال احد كالمين او هذا او هذا لا يعتق العبد لا مكان العمل لموضوعه للغوب
واذا لم يوجد جعل اشياء شرعا احتراز عن كالفاء والكذب لان انكار الحرية في ولايته فمن حيث
انه اشياء شرعا وجب التحريم فيكون له ولا اختيار العتق في اشياء بالبيان ومن حيث انه كاجبار
يجر على البيان ولو كان اشياء مطلقا لما اجبر اذا كان لا يجبر على كاشاء بخلاف كاجبار
فانه يجبر على البيان فيه اذا اعلق به حتى العتق كما لو اقر بالمجهول بان قال فلان على شيء **قوله**
على احتمال انه بيان اي على احتمال ان لا اختيار المدلول عليه بالخير اي اختيار العتق في
لحددها بيان ولي شهاهان شبه لاشياء فلهذا المشروط صلاحية المحر وقت البيان حتى لو مات
لحددها لا ملك تعين الميت للعقل لان كاشاء في المعلوم لا يصح شبه لاطهار باعتبار انه
لخيار حقيقه حتى يجبر على البيان لو كانا حقيقين كما بنا **قوله** واذا دخلت في الوكاله
بهي اذا قال وكنت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد صح التوكيد كما لو قال وكنت لحددها واما

بيع صح ولا يشترط اجتماعهما على البيع لان او في موضع كابتداء للخير والتوكيد اشياء والخير
لا يمنع كالمشال لا مكان كاشان باحدها بخلاف البيع وكاجبان اي اذا دخل وفي البيع بان قال
بعتك هذا العبد وهذا وفي الثمن بان قال بعتك العبد بعستم او غزرت لايه البيع للبيان وكذا
اذا دخل في المتاجر او كاجبان بان قال بعرت اليوم هذا العبد وهذا او بعرت اليوم هذا
العبد بدرهم او درهمين لايه كاجبان لان كل او للخير ومن له الخيار غير معلوم في المعقود
عليه والمحقق به مجهول لاجها المؤدية الى النزاع ففسد العقد **قوله** الا ان يكون من له
الخيار معلوما في اشئ او ثلثه بان قال بعيت هذا او هذا على انك باجبار باخذها استثبت
بهي العقد احسانا والفقهاء ان لايه كالمين ان لايه كالمين ان لايه كالمين ان لايه كالمين
ان هذه الجها بعد تعين من له الخيار لا يفيض الى المنارة لان من له الخيار يستبد بالتعنين مع
ان الحاجة الى هذا النوع من البيع متحقق لان المشرى كالحاج الى اختيار من يشق به او من يشق
لاجله ولا يمكنه الباع من الجها اليه الا بالبيع فكان في معنى ما ورد به الشرع وهو خيار الشرط ان شرعه
ايضا للحاج الى دفع الغبن فان **قوله** لما كانت هذه الجها غير مفضية الى المنارة كان ينبغي ان
يجوز خيار التعين في كارب ايضا **قوله** العلم للجواز الحاد وكون الجها غير مفضية الى المنارة
والحاج يدفع بالثالث لوجود الجحد والوسط والرد في فها والحكم اذا كان متعلقا بوضع
لاست باحدها هكذا قرع صاحب الهداية وفيه اشكال وهو ان كاجبار الجوز لهذا البيع غير
الحاج المندفع بالثالث اذا كاجبار الجوز في ان يحتاج الى الجحد لاي من خيار لاجله او شره له
او عدم يمكن الباع من الجها اليه الا بالبيع وفيه موجوده في كارب ايضا والحاج المندفع بالثالث
في كاجبار الى كونه المبيع متملا على كاد صاف الثلثة لخيار ما هو كالفق فاني لحددها عن كالفق
اللام الا ان يقال ان الحاج كاد في مسئلة الشاينة لان كاجبار الى اختيار العتق انما يتحقق اذا كان
المبيع متملا على كاد صاف الثلثة لخيار ما هو كالفق كاد في ما ذكر في كاد لمر من ان لالم نخل
في خيار الشرط اكثر من ثلثة لاندفاع كاجبار ما دونه فكذا في الحل لاندفاع كاجبار ما دونه اذ
الثلثة متملا على كل كاد صاف اعتبار الحل بالزمان لكن رد كاسكال على قولها اذ كالفق الزنا
جاري على قولها فينبغي ان يجوز في الحل ايضا الا انها بقول ان انما جوزه في الزمان بالاشارة

وهو ان ان غير مفضية الى المنارة
اجازة كالمين

المانع وهو ما من الحاق الغرض بالمانع في الملك موجودا فضلا عن المعلق في الاصل هو الحكم
 دون العقد وفي الفرع هو العقد وهو فوقي كاول فكيف لمحق بقلت الحكم في الاصل غير ثابت اصلا
 وفي الفرع ثابت في لهما كره في حق الحكم تان شرط احوار اكثر وفي حق العقد تان شرط التعيين
 اكثر فاستويا في احوار كالحاق هكذا قبل وفيه شيء وهو انه لما سلم ان العقد في الفرع معلق والمعلق معدوم
 قبل وجود الشرط فكيف ثبت فيه الحكم نكره اذ الحكم لا يثبت قبل العقد الا ان يحل العقد على العقد
 بالتعيين والاستثناء في قوله الا ان يكون من الخبر معلوما راجع الى فصل المبيع دون الثمن حتى
 لو كان من الخبر معلوما في ضد الثمن بان قال نعم منك هذا الثوب بعشرة درهم او بدينار
 على ان اخذ منك ثوبا شئت او على ان تؤدي الى التماس شئت لا يصح لان جوان ثبت احكامه
 شرط احوار كما ذكره في ذلك انما ثبت في المبيع دون الثمن وكذا حكم كاجر في كاجار والماتح
 منه فمثل المبيع في خيار التعيين لان خيار الشرط وخيار الروث وخيار العسج كقيد في خيار
 التعيين ايضا **قوله** وفي المهر كذلك عندها ان صح الخبر هذا راجع الى قوله فاجر الخبر اي كماله
 او اذا دخلت في المهر وجب الخبر كذا هذا احوار اذ كان الخبر صحيحا بان كان مفيدا كما
 اذا اختلف المذكوران وصفان قال تزوجتك على الف حالة او الفين الى سنة وجنسنا قال
 تزوجتك على الف حالة او الفين درهم او مائة دينار فانه ثبت الخيار للزوج ويعطى المهر من
 شاء لان كماله والخبر قد امكن العمل به لكونه مفيدا فوجب القول به وان لم يصح الخبر بان قال تزوجتك
 على الف الفين او على الف حالة او الف نسمة لزمه كذا قال لا فائدة في الخبر من القليل و
 الكثير في خبر واحد فيثبت لاقول الشقن كالافار بالالف والعين وهذا عند اني يوقف ومحمد
 وقال كالمأم ابو حنيفة في حكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه هو الواجب لا صلي في النكاح وانما
 يعدل عنه الى الميسر اذا كان معلوما قطعاً وهو ما يجوز في دخول كماله او مصاربه الواجب الاصل كالحاق
 كذا قرار اذ ليس لها موجب اصلي فوجب القدر المتيقن وهو كذا قال لا يقال مهر المثل انما صار الله
 عدم التسمية وقد وجد هنا شعثان لحدتها فما فيها شك ولا خزي لا شك فيها فثبت كذا قال ولا يصح
 الى مهر المثل لا نقول لما صح النكاح بمهر المثل قبل التسمية كان هو الواجب لا صلي في التسمية زيادة فلا
 يعدل عنه بالشك ثم عند ان كان مهر المثل الفين او اكثر في مسئلة الالف كماله او كالفين الى سنة

فاحرارها ان شاءت اجدر لالف كماله وان شاءت كان لها لالفان الى سنة لانها التزم لحدتي وهي
 كماله اما القدر واما الاجل المقامد مختلفة فوجب الخبر ان كان مهر مثلها اقل من الف فطرح الخيار
 معطيها التزم بها **قوله** وفي الكفار ليس في خبر هذا ايضا يفرع على ان او سنة او لحد المذكورين
 فوجب الخبر في موضع لا نشأ وتقدر ان الواجب كفارة البين وفي كفارة الكفار وفي جواز الصيد
 ولحد من الجملة المذكورين في النص المكلف بخبر في تعين واحد منها لا قولاً اي تعين في ضمن الفعل وهو
 مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا وجبا محضاً وهو من الفقهاء العراقيين والمعتزلة الى ان الكل
 ولجب عليه على سبيل البدل فاذا ضل لحدها سقطت وجوبها فيهم عند الجمهور لا ان بالكل كان الواجب
 واحداً منها وهو اعلاها فيه ولو ترك الكل بما فيه لحد منها وهو لو ناسها فيه لان الفرض سقط
 بالادنى وعامة المخالفين موافقون للجمهور في هذا الحكم فكان الخلاف بينهم لفظاً وعند بعضهم
 اذا اتى بالجمع ثاب نواب الواجب على كل واحد ولو ترك الجميع بما فيه على ترك كل واحد فعلى هذا
 كان الخلاف معنواً بوجه المخالفين ان اجاب لحد كاشياء اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم
 في واحد منها عيناً او غير عين او في الكل على سبيل الجمع او البدل او جملها او الثالث لا يخلط
 الصيغة ولا جماع ولا لكنا ايضا لانه تكلف بالجمع وهو باطل للزوم وجوب التميز ان كان ما جده في
 صرحه حتى ياتي بترك الكل ولا يجوز ان يكون امر ابا جدها عيناً ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكره ولا بالكل
 على سبيل البدل لانه لو ترك الكل لا تائم الا اتم الواجب ولو اتى بالكل ثاب نواب الواجب الواحد تعين
 انه امر باحد الاشياء غير عين عمل بكلمة او فانه لاحد الشئ لا بعينه لا اجاب الجمع ولا يلزم تكلف
 ما ليس في الوصف لتمامه العلم بالوجه عيناً باختيار المكلف وشرعه في الفعل فذلك كاف لصحة
 التكليف ولا يخفى ان هذا لما يقوم على المخالفين خلافا لفظياً لا خلافا معنوياً **قوله**
 وفي قوله تعالى فاعلوا الى خبره قال مالك مع الامام مخير في صد وطاع الطرفين في جميع انواع قطع
 الطريق بين الفعل والصلب والقطع والنزق تسكناً بظاهر قوله تعالى فاعلوا او صلوا او قطعوا
 ادهم وارجاهم من خلاف او نفوا من كرا من كماله او جوب الخبر محض على حقيقة كماله الكفارة
 وقال علي وابراهيم الله لا يمكن القول بالخبر لان في آله كماله لا يلا على ان المذكور جزاء المحاربة ويعلم
 بانواعها عادة من خوف او خذمال او قتل او جمع بين القتل والحد وهذا لا انواع متفاوتة في صفاتها

تكلف المبيع الواسع معان القول
 بوجوب الكل على سبيل البدل

والمذكور ايضا اجزائه متغايرة في الغلط واخر آية على حسبنا قال الله تعالى جزاء سيئة مثلها يجزى
ان معاقبة احدى الانواع عند غلط الجنابة وغلطها عند خفيها فوقع كاستغناء بتلك المقدمة عن
نظم كاجزائه على انواع اجزائه فصلا لما عرف ان الجملة اذا قبلت بحكمة تنقسم البعض على البعض كما
نقال لمن سأل عن حدود الكبائر في الرجم او الجلد او القطع ففهم من هذا الترتيب دون التخييل ان
انواع الجزاء مقابلها با انواع اجزائه فلا يمكن العمل بظاهر التخييل وقد اجمعوا على ان القابل اذا
اخذ المال لا يجازي بالنفي وحده وان كان طاهرا كآية يقتضيه التخييل كاجزائه كآية فكون آية
ينبغي بل كما في قوله تعالى في الحج ان او اشد قسوى اي بل اشد قسوة كآية والله اعلم بل يصلوا اذا انفتحت
الحجارة بنقل النفس لحد المال بل تقطع ايدها اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض بالجلس
اذا خافوا الطريق فقط وقد ورد بان هذا احدى على هذا القسم المذكور في حديث جابر عن
حين نزل بالجدة اصحاب بني رز كآية وهو مذكور في المطول والعاس على الكفارات
فليس مع الفارق اذا لا انواع فيها للجنابة على حسب انواع كاجزائه لان الماهن مع احدى واحد
وكذا قتل الصيد **قوله** وقالوا اذا قال الخ اي ولان او لاحد المذكورين قال ابو يوسف
ويحمدونهم ما للدين قال هذا حر او هذا ميراث الى عبد ودأبته ان كلامه باطل لا يستش
لان او لاحد الثنتين اعم من كل منهما على التعيين وكلامه بحدود على الاخص الواحد كآية الذي
يصدق على العبد والداية عن صالح للعق وانما يصدق له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه
حث لان ايجاب العقوبة انما هو على ما يصدق عليه انه احد الثنتين لا على المفهوم العام لفظا احكاما
متعلق بالذولت لا بالمفهومات هكذا ذكر صاحب البلوغ ويمكن ان يجاب عنه بان لما لم يكن
ما يصدق عليه احد الثنتين عينا وهو الذاب خلاصا الى الاجاب كذلك لا يكون ما يصدق عليه احد الثنتين
غير عن صالحا لا يجاب وبدون صلاحه المحل لا يصح لا يجاب اصلا ونسب الى جنسهم هو كذا هو اسم
لا حدها عن عني وانه ليس محتمل لكن محتمل احدها على التعيين مجازا حتى لزمه التعيين في العبد
كما في كآية ولو لم يكن محتمل لم يجز عليه اذ المرء لا يجزى على بان شيء لم يكن من محتملات كلامه
ولما تعذر العمل بحقيقة اية الواحد الغير المعين فالعمل بحج ان اية الواحد المعين او يلزم من الغاء الكلام
وابطاله وهذا الخلاف ينبغي على اصله يخلف بينهم وهو ان المجاز يخلف عن الحقيقة في التكلم عند فصاحة
المجاز

عند صحة الكلام وان السخا الحكم الحقيقة وعندهما المجاز يخلف عن الحقيقة في الحكم فلا يصار الى المجاز عند
اسخا الحكم كحقيقة فيلغوا وقد مر ثم طهر هذا الكلام بشرط ان لو نوى عبد كذا لا يجاب لا عن
عندهما ايضا لان اللغو لا حكم له فذكر في المبسوط انه يعنى عند اذ انوى **قوله** واستغفار للعموم
اي كماله او استغفار للعموم بدليل يقرن به فيض معنى او العطف من حيث ان كل واحد من المذكورين يرد
ولا يكون عنى الواو لان كل واحد على كآية في موضع النفي او كآية اما في كآية فموجب عموم لا في
فم شبه كحقيقة من هذا الوجه فذلك اذا كانت في موضع النفي او كآية اما في كآية فموجب عموم لا في
لانه يرد له لكن في موضع النفي لساو له احد المذكورين غير عني ففقد العموم قال الله تعالى ولا تطع
انما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك فكون بمعنى لا تطع احدهما ولو قال وللله الاكلم فلانا او فلانا
محت بسكلم احدها لانه يرد ان يقال لا اكلم احدهما ولو نفي او على حقيقة تاليق لا خيار كما في صور
الاثبات لا كل من فلانا او فلانا فان له ان يخار بكلم احدهما للبره اما في كآية فموجب عموم لا جتماع لان
الاباحة رفع الحجج ولا طلاق هو كآية في غير عني لوجب العموم ضرورة التمكن من العمل فانه لما اطلق
مثلا في قوله جالس الحسن او ابني يميني المجاز استمع لهما عن عني ويح لا تصور تحت العموم ضرورة يمكنه
من العمل بحكم كآية فله مجاز احدهما ومجاز السنتها ان شاء وكلف لا اكلم احدا فلانا او فلانا فله
لكلها ما من غير حيث لانه موضع كآية اذ لا يستثنى من النظر اباحة وعيا هذا قوله تعالى اما حملت ظهروها
او اكوابا او ما اخلط لعظم فان كاستثناء من التعميم اباحة ويح ثابته في جميع هذه كآية وكذا قوله تعالى
ولا تدن من زينة من الالبعولتين كآية وفيه حكاية المرئي تع اوردها التوسيد السيرة في شرح كتاب
سببويه فقال حدثنا بعض اصحابنا ان المرزى صاحب الشافعية سئل عن رجل حلف فقال والله لا اكلم
احدا الا كوفيا او بصريا فكم كوفيا وبصريا فقال ما اراه الا حاشا فان خرج لك الى بعض اصحابك جميع
المقدمين في مصر وقال اخذ المرزى وخالف الكتاب والكتاب فقال له اما الكتاب فقوله تعالى اما حملت ظهروها
كآية واما السنة فقوله عليه السلام لقد غممت ان لا اقبل هدية الا من قرشي او قحفي والمفهوم من ذلك
ان العريشة والسيف كانا جميعا مستثنى فذكر ان المرزى جمع الى قوله **قوله** واستغفار لمعنى
حتى كماله او للعطف وضعا وقد يحكى في بعض المواضع بمعنى حتى او لا ان اذا تعذر العطف بان كان
احدهما اسما واخر فعلا او احدهما ماضيا واخر مستقبلا والكلام يحتمل ضربا لغويا لا استدلالا في

مستعارة لما احتمله وهو الغاء لان اول ما كان لاحد المذكورين كان احتمال كل منهما متناهيا بمعنى حساب
 فثابه الغايه وكذا معنى الاستثناء لان احدهما يرتفع بوجود الآخر كالمشتق منه يرتفع بعضه بالاستثناء
 فذلك مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او تنوب عليهم فانه لا يحسن ان يعطى او تنوب على اللزوم
 عطف المسفل على الماضى ولفساد المعنى لانه يكون مبنيا والمراد نفيه ولا يعاين شيئا للزوم عطف الفعل
 على الاسم كاستعداد للغايه لان نفي الامر محتمل لا امتداد فيكون كانه على هذا ليس من امرهم شيئا الا ان يتوب الله
 عليهم فرفع محالهم او بعد لهم فيستغفرونهم قلنا لا نقبل ان نقول العدول عن الحقيقة عند تعذر العمل بها ولم
 ولم نغذر هنا لانك تقدر ان تعطى قوله او تنوب عليهم ما قبله وهو ان يكتبهم ويجعل قوله ليس من الامر
 شيئا اعتراضا والمعنى ان الله تعالى ما لك امرهم فاما ان يهلكهم او يغيرهم او تنوب عليهم ان يهلكوا
 او بعد لهم ان يصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيئا انما انت عبد مبغوث لا تذاكرهم او تنوب
 باضمار ان ويجعل ان يتوب في حكم اسم معطوف او عاين الامر ليس لك من امرهم شيئا او من التوبة
 عليهم او من بعد لهم قلنا هذا اعتراض منقول من متن الكف في حيث اخبر كون او تنوب
 معطوف على ما قبله وليس من الامر شيئا اعتراضا واهل الاصول عرضوا عن هذا الوجه باسمهم مع ظهور
 ولا يظن غفلة الكل عنه وعدولهم بلا معنى عن كونه وعدول عن ذلك هو ان المفسر انفقوا
 على ان قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او تنوب عليهم كانه زل في شأن كفار جدا وفي شأن قاتلي سبعين
 رجلا من اصحابه الله لم يبي معونه في لا يجوز ان يعطى قوله او تنوب على قوله او يكتب لانه معطوف على
 قوله لقطع طرفا وهو متعلق بقوله ولقد نذرهم الله سدد او عاين قوله في قصه يدرافا وما النذر لان
 عند الله وعي كالا التقديرين لاصح العطف لعدم ارتباط المعنى باختلاف القصتين وان امكن تأويل
 بعد دفع وجه سبيله النفر للتوبة او التعذب حقا فلا يصار اليه مع ظهور الوجه الصحيح وكذا لا وجه للعطف
 على الجور اعني الامرا والمرفوع اعني شيء لانه على كلا التقديرين يكون من قبل عطف احوال على
 احوال العام ولم يرد في مثل هذا العطف في الكلام احتمال او نفي المتعلق منه الواو نضر عليه صاحب التسهيل
 قال الله تعالى والله در السلف نعمهم الله حيث يتبعوا جميعا كاقولوا اتبعوا احسنا واسطوا في سلك قوله
 تعالى فترعبادى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم
 اولوا الالباب **قوله** وحسن الغايه اي للدلالة على ان ما بعدها غايه لما قبلها سواء كان

جزاء منه كما في الكتب السمكة حراسها او غير ذلك كما في غيت الباهج حبه الصباح فان كان جزاء دخل في ماضى
 الغايه وكذا فلا يضر عليه المرد وابن الواو والفراو السواقي وقد يكون عاطفه ببع ما بعدها ما قبلها
 في الاعراب مع قيام معنى الغايه لمناسبة بين العطف والغايه وهو التعاقب فهما كقول العرب استنت
 الفضال حبه القري فجلو عطف فيه معنى الغايه لانها الاستثناء بلسانها فكانت حقيقه قاصيه
 من حيث انها لم تحصل للغايه وبحيث ان يكون المعطوف بعضا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا
 يقال جازي الرجال حبه هند وان يكون احكم مما تنقص شيئا فسيما حبه ينتهي الى المعطوف لكن يجب
 اعتبار المتكلم لا كسب الوجود نفسه لحوال ان يتعلق الحكم بالمعطوف او لا كما في قوله مات كل اب
 حبه آدم او في الوسط كما في قوله مات الناس حبه كالبدا وقد يكون ابتداء يقع بعدها جملة فعلية او
 اسمية حبه ما ذكرنا او محذوف بقرينه السابق وفي الكل معنى الغايه **قوله** ومواضعها في كافي
 اي استعمالها بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ليعلم المعنى اذا دخل حتى على كافي قد يكون
 للغايه يعني الى من غير ان يكون محله مبتداء كقولك سرت حتى ادخلها وقد يكون للغايه مع كونها
 جملة مبتداه كقولك مات كل اب حتى مات آدم وقد يكون لمجرد السببه المجازاة يعني لام يركب
 نحو مات حتى ادخل الجنة وقد يكون للعطف المحض كالتشريك من غير اعتبار غايته وسببيه
 وكادل هو كاصل محمل عليه امكن وعلامه الغايه ان يكون ما قبل حتى محملا لا امتداد وضرب
 وما بعدها صالحا لانها ذكر كالا مر المند اليه انقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان
 القتال محتمل لا امتداد وقبول اجره يصلح منتهى وان لم يحتمل الصدر لا امتداد ولا خيرا لانها
 اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعده حتى يكون للسببه المجازاة يعني كي لان جزاء الشيء
 وسببه يكون مقصودا منه عزله الغايه من المعنى وهذا اول ما قبل في وجه المناسبة بين الغايه
 والسببه ان الفعل الذي هو السببه ينتهي بوجود اجزاء والسببه كما ينتهي بوجود الغايه فان هذا
 لوجه كان حبه للغايه حقيقه حيث احتمل الصدر اعني السببه لا امتداد ولا خيرا اعني السببه كالبتهاء اليه
 وان لم يصلح الصدر سببا للكون حبه للعطف المحض من غير لاله على غايه او مجازاه **قوله**
 وعلى هذا مسائل الزبادت اي على اعتبار المعاني المذكور في مسأله الزبادت وهي ما لوقا
 عبيد حوران لم اضربك حبه في الغايه لان الفرض محتمل لا امتداد بخلافه كالمثال وصباح المصروب

وهو قوله ان محله غايه

يصلح منه في فلو اقلع عن الضرب قبل الصباح عن عبد الله لم يحق الضرب في الغاء المذكور في الاية
موضع معلق على الحقيقة عرف فترك الحقيقة ويعتبر العرف كقوله ان لم اضربك حتى عوفت فانه محمل على
الضرب الشديد باعتبار العرف ولو قال عدي حر ان لم اترك حتى تغذي من السبيل دون الغاء حتى
لو اتاه فلم تغد لم يحسن لان لغز الكلام وهو التغذية لا يصلح لانهما كايان اليه بل هو ادعي اليه
لا تان فبعد معنى الغاء لكن كايان يصلح سببا للتغذية ويصح جزاء فخر على السبيل فيصير شرط
ثم فعل كايان على وجه يصلح سببا للتغذية وقد وجد ولو قال عدي حر ان لم اترك حتى تغد
عندك فمضى العطف المحض لتعذر معنى الغاء والسبيل ما الغاء فلما مر وما السبيل المجازة فلان
فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعل نفسه المجازة هي الكافا ولا معنى لكافا في نفسه فخر على
العطف لصلح الكلام وكان شرط البر وجود كايان وظاهر كلام فخر كايان ان حجة هنا معنى
الغاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيد والغاء فلو اني وتغذي عقيب كايان من غني نراج حصار
والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم تغد او اتى وتغذي متراحيا حتى المذكور في نسخ
الزوائد وشروحا ان الحكم كذا كان في الفوري والاتصال والاخرى للترتيب
سواء كان مع التواخي او بدونه حتى لو اني وتغذي متراحيا حصل البر وانما نحن لو حمل
منه التغذي بعد كايان متصلا او متراحيا في جميع العمران اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان
وقته مثل ان لم اترك اليوم حتى تغذي ثم ان الصلح حتى تغد بالجرم وهو سماع المشايخ من صاحب
النهاية لا نه عطف على الجرم بل من حجة حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل
وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم **قوله** فالبار لا الصلح
اي تعلق الشيء بالشيء وهو موضوع الغوى بدليل عليه استعماله في لغو ما في المعاد الذي عمل
منه كاستعانة والقسم راجع اليه نحو كنت بالقلم وباللغة فعلن اي الصفات الكتابية والقلم والصفحة
فسمي بالقلم ولا تصح نقض المصنوع المصنوع بالمصنوع الكتابية والمصنوع بالقلم والمقصود
في الاتصال هو المصنوع والمصنوع به مع غيره لا في داخل الباء على كايان اليه هي قوله
الا لا فلو قال سرت منك هذا العبد بكم من خط جدي يكون الكرم ثابت في الذمة حالا
فصح كاستبدال قبل القبض لانه من خواص كايان بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكرم في الستر

منك كخط هذا العبد يكون سلا والعبد رأس المال والكرم سلا فيه حتى شرط التأجل في قبض
رأس المال في المجلس وفي الشروط في باب السلم ولا يجري كاستبدال في الكرم قبل القبض **قوله**
فلو قال ان اخبرني بعد يوم فلان تقع على الحق اي الصدق حتى لو اخبره كاذبا لم يعنى
مخلاف قوله ان اخبرني ان فلانا قد تم فانه يقع على مطلق اخبر صدقا كان او كذبا و
الفرق ان كايان يقضي مفعولين لهما الضم المضمون المضمون المضمون في كايان في كايان
بد لا حرف الاتصال فيكون معناه ان اخبرني خبرا ملصقا بقدم فلان والقدم اسم
لفعل موجود بخلاف كايان لعدم الباء فيصير ان مع ما بعدها مفعولا ثانيا اذ هو في ناول المصداق
فصار الخبرية القدم لكنه لا يصلح بنفسه ان يكون مفعولا للخبير لان مفعوله كلام لا فعل فصار المفعول
الكلمة بقدمه فكانه قال ان تكلمت بخبر قدومه والكلمة بالقدم وتلزم وجود القدم بشرط
الحث قد وجد في كايان كايان **قوله** ولو قال ان خرجت من الدار كايان في شرط كايان
الاذن ان الباء تقضي ملصقا لغيره كايان مرفضا معناه الاخر وجا ملصقا باذن وهو استثناء مفرغ
فجاء ان قدر له مستثنى من عام مناسب في جنسه وصفته فيكون المعنى ان خرجت خروجا الاخر وجا
ملصقا باذن والذكر في موضع الشرط ثم فاذا اخرج منها بعض في ما عداه على حكم الشرط فيكون
هذا من قبيل ان اكلت اكلانا المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل ان اكلت ما سجد من كل
المدلول عليه بالفعل ليس عام ولهذا لا يجوز تخصيصه برب ان قولنا لا اكلت الا اليوم محمول لا اكلت
الا رايها فنعم عموم لازمته وكايان مع كايان على ان قولنا لا اكلت الا من كايان لا يفيد
العموم في كايان وكايان فظهر ان ما ذكر في الشرح من ان الفعل يتناول المصدر لغو وهو
كرم في موضع النفي او الشرط فمفعول كايان ولو قال الا ان اذن لك بكفي كايان مع لانه
استثنى كايان من الخروج وهو ليس من جنس الخروج فلا يقيم كايان حقيقة فيكون مجازا عن الغاء
لمناسبة بينهما لان الغاء في الامتداد المعنى وبيان لانهما كما ان كايان قصر للمعنى وبيان
لانهما حكم وايضا كل منهما اخرج لبعض ما تناول الصدق فان قيل لم لا يجوز ان يكون التقدير
في الا ان اذن لك لا مان آذن اذ حذف حرف الجر كايان فيصير له الا ما اذن لي ليجب بان
قولنا الاخر وجا ما اذن كلام سقيم بخلاف قولنا الاخر وجا ان اذن لك فانه محمل لا يعرف له

استحال فلا يكون معناه فان قيل ان مع الفعل المضارع يعني المصدر قد يقع جناس الكلام
نقول انك خفوق النجم اي قوت خفوقه فكون قد مر لا يخرج وقتا الا وقت اذني فحتاج الى اذن
لكل خروج اجب هذا القدر بوجوب الحث لا اذن والقدر كاول لا يوجب ان المصدر
قد يقع جناسا وقد لا يقع فلا حث بالشك فان قيل كيف شرط تكرار اذن في قوله تعالى لا يدخلوا بيوت
النبي الا ان يؤذن لكم قلنا بقدره قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي كانه **قوله** وانه قوله
انت طالق عتبه الله تعالى الشرط لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشقة لا يقع قبلها اذ لا يتحقق
لا لصاق بدون الملصق به كما مر وهذا هو معنى الشرط لانه لا وجود للشرط بدون وجود الشرط
غير ان التعلق بشيء الله تعالى ابطال الاجاب لانه تعلق بما لا يوقف عليه ولا يحمل الباء على التنبه
كما في قوله تعالى جازا بما كسبنا حتى يطلق في احوال كما لو قال عتبه الله تعالى لان الحمل على الشرط اولى
اقرب الى كماله لان في كماله الصاق بمعنى الترتيب لا بغير ملصقا به مع ما على الملصق زمانا لكان
لا لصاق به والترتيب الزماني في الشرط والشرط موجود بخلاف العلل والمعلول لانها مقارنان
زمانا على المذهب الصحيح فسقط به ما قيل ان معنى الشرط فيه اما حقيقة او مجاز وكاويل ممنوع
والكا غير متعين لوجود مجاز اخر وهو معنى السببية قال بعضهم ولما قال ان يقول يمكن الوقوف
على مشيئة الله الطلاق لان العبد اذا شاء الطلاق فقد شاء الله اذ مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالى
وما نشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط قلنا اذا
شاء العبد طلاق امراته يقع الطلاق وان لم يتعلق بمشيئة الله تعالى والرواية في الكا في وعين
فكون الطلاق واقعا بالنيابة لا بالتعلق والكلام فيما اذا علق الطلاق بمشيئة الله تعالى
ولم يوجد المشيئة من العبد نعم مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالى ولكن ليس مشيئة الله تعالى تابعة لمشيئة العبد
حتى يلزم من عدم مشيئة العبد عدم مشيئة الله تعالى لاجواز ان يشاء الله تعالى وان لم يشا العبد فلم يمكن
الوقوف على مشيئة الله تعالى **قوله** وقال الشافعي في حق نقل عن كلام الشافعي في
انه حمل الباء في قوله تعالى واسمحو برؤسكم على التبعية اذ الكل غير مراد باجماع الخلفه والشافعي
فتبادي الوصل على البعض وهو ادنى ما ينطلق عليه اسم البعض قال مالك مع الباء في كانه
صله زيدت للتاكيد لان الفعل متعد بنفسي فاجب الاستيعا كما لو قيل واسمحو برؤسكم ولما

ردت الخفة هذين القولين بان كون الباء للتبعية لا اصل له في اللغة صرح بذلك ابن جني وانكره
امام الحرمين والغالي مع وانما الموضوع له كلمة من ومبان في كونه صلة الغاء الحقيقية بلازوم ذهب
بعض المحققين من الشافعية الى ان التبعية في كانه مستفاد من وجه اخر لان الوضع واللغة ذلك
ان المسح هو المسح باطن اليد باليد والمسح محل الفعل والمغتنى كانه قد مر ما حصل المقصود
فلا شرط فيه كاستيعار فاذا دخلت الباء على المحل صار مشتملا بالآلة فلا شرط لاستيعار
اصلا لان المقصود في الصاق الفعل اثبات صفة كالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا
لا بآثار صفة كالصاق والمحل وسيلة اليه فكيف فيه تقدير ما حصل المقصود اي الصاق الفعل
بالرأس فكذلك حاصل بعض الراس فيكون التبعية مستفادا من هذا ثم قال واذ قد ظهر ان
المحل للتبعية في الشافعية فخرج به اعتبارا من ما سئل عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزناد ولا
اجمال في كانه وذهب ابو حنيفة الى ان الباء محمولة في ضمن فعل الوجع مع عدم تادي
الفرض به اجماعا بل المراد بعض مقدار يضار بمحلايته النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع
واجاب الشافعي في ان عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن فعل الوجع من غير فوات
الترتيب وهو واجب في هذا الكلام قلنا ذكرنا صوابه من احقيقه في هذا المقام ما حصل به
المرام وهو ان الباء لا لصاق والمسح لا بدله من محل وانه فاذا دخلت الباء على كانه كان الفعل
متعدا الى المحل ويصير المحل مفعولا به فنستوعج جمع المحل كقولك مسح كاح يدك واذا دخلت
على المحل يقع الفعل متعدا الى كانه وصار المحل مشتملا بالآلة وكانه مشتملا بالمحل كما ذكره فلا يفتي
استيعاب المحل في كانه دخلت على المحل فيكون التقدير واسمحو ايديكم برؤسكم الى الصقها بها
فلا يفتي استيعاب الراس بل يقتضيه وضع آله المسح على المحل ووضع كانه لا يستوعب الراس
عاده لبقا وظاهر الكف وفرج كاصابع فارديه اكثر اليد وكلاصابع فارديه اكثرها
وهو الملك يضار البعض مراد بهذا الطريق فعلم من هذا المقرر ان المراد البعض المقدرا لا
لا البعض المطلق ولا البعض الجمل فان قيل قد دخلت الباء في آله النبي عليه السلام على المحل مع ان الاستيعاب
شرط فيه اجب بانه ممنوع عيارا والكس وعلم بقدر التسليم الماء منه زائد بدليل السنة المشهورة
وهو حدث عمار رضي الله عنه او هو ثابت باثباته النص وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم خلع عن الوضوء

اسم كلام بعض الخلفه والشافعية

مطريق النصف فدل على الباتة بما كان كصلق المسافر وعدة الآماء والعبيد
ولا استعاب شرط في الوضوء في غل هذين العضوين فكذا في خلفه قال بعضهم وفيه
حث اذا لم يزل كونه على صفة كاصل فان المسح على الخف خلف عن الغسل مع ان
لا استعاب شرط في الغسل دون المسح قلت مع الخلف بدل لا خلف والفرق ان البدل
مشروع مع امكان البدل منه وشرط المصلحة الخلف تعذر كاصل لقوله تعالى فان لم تجدوا كآية
فكان البدل بمنزلة وظيفه ابتدأ الله شرعاً للتخفيف فلا يلزم منه مراعاة صفة البدل منه بخلاف الخلف
قوله وعلى لا لزوم كلف على الاستعلاء وضعا نحو زيد على السطح والتمسك لا لزوم لوجوده
لا استعلاء فاذا قال لفلان على الف يكون ديناً لان الدين مستعمل على من يلزمه فحمل على لا لزوم
ولا يجزأ الا ان يصل به الودع كقوله لا على الف ودع فيكون ودع لان كلمة على يحتمل معنى الودع
للزوم الخطأ وان دخلت في المعاوضة المحض كالحل في معنى كسقاط كالبضع والرجاء والنكاح
كانت بمعنى الباء مجازاً للعلاقة بينهما وهي ان معنى كالحاق موجود في اللزوم فحمل على تعذر معنى الشرط
الذي هو بمنزلة معناها الحقيقي عند الفقهاء باعتبار وجود معنى اللزوم بين الشرط واكراه لا أنها
لا يحتمل التعلق بالشرط لادائه الى معنى الفارق تقييداً للكلام وصوناً عن كالتفاء فان بعضهم النكاح
وان لم يكن من المعاوضة المحض لكن كحقها من حيث انه لا يحتمل التعلق بالشرط فاذا قال روجك
على الف فغناه بالف قلت لست شعري ما دعي لا الى ان لم يجعل النكاح من المعاوضة المحض الحاله
عن معنى كسقاط مخالفاً لصاحب الردوي وسائر الاصوليين مع ان النكاح فملك البضع
معوذ المهر ليس معنى كسقاط كانه الطلاق وقد فرها بنفسه بالحاله عن معنى كسقاط **قوله**
وكذا اذا استعمل في الطلاق عندها لان الطلاق على المال معاوضه من جانب المراه ولهذا كان
لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على محتمل معنى الباء بالعلاقة المذكورة وقد استعمل في كافي قوله
اجل هذا الطعام على درهمين فحمل عليها بدلا لا كالحال وعندها ما يمكن حمل على الشرط
لصحة تعلق الطلاق بالمال كحمل على كسقطه فاذا قالت للزوج طلق فلان على الف فطلقها واحداً
مجب ثلث كالف عندها كما لو قالت بالف لان لجزاء العوض مقسم على لجزاء العوض وعند
لا كسب شيء لان لجزاء الشرط لا تقسم على لجزاء الشرط لانه نقص تقدم الشرط على الشرط

فان قلت وجوب المال مشروط ببيع الطلاق فليكون طليق شرطاً وعلى الف مشروطاً وكلمة على وجوب
العكس قلت لما كان الكلام متحداً جعل دخولها على المال كدخولها على الطلاق نظراً الى الغرض كذا
قال صاحب المغني به او نقول انه من باب القلق كانه قال على الف على ان يطلق بدلا له الغرض
هذان الاشكال على قول الامام الثالث في هذه المسئلة وفي مسئلة لو قال ارات عن النصف على ان
نقد الباتة نوي كمالاً فطلقاً بمرأته فاعرف وسقط النصف وفي اوله في قصص تلك
المسئلة جعل على الف درهم فقال ادالي غدا منها حشمتها على انك برئ من الفضل ففعل
منو برئ وان لم يدفع اليه حشمتها غدا عار عليه كالف عندها وعند الامام كانه لا يعو عليه كالف
فالامام لا عظم به على اصله حيث جعلها للشرط في هذه وفي تلك حتى حكم بالبراءة بمقدار شرط
النقد لا مطلقاً وكذا الامام الثالث حيث جعلها للمعاوضة في هذه وفي تلك الا انه قال كذا لا يصح
عوضاً لكونه مستحقاً عليه فخرى ووجهه محرم عدمه بنفي كآية وطلقاً واما الامام الثالث فجعلها
للمعاوضة في هذه فوافق الامام وفي تلك للشرط فوافق كآية فترك اصله وحسنه استفاداً من لفظ
صاحب الهداية حيث قال فيه لهما ان هذا امر مقدر بالشرط فنقوب نفواه وكلمة على ان كآية
للمعاوضة فحمل على الشرط لوجود معنى المقابل فيه فحمل الشرط عليه عند تعذر الحمل على المعاوضة
بصحة التفرقة ثم كلامه ففهم منه ان حقيقة الكلمة هي المعاوضة لكن الامام الثالث انما جعلها للشرط
في تلك المسئلة لتعذر الحقيقة وعمل بالحقيقة في هذه لامكانها ولكن يتفرع في هذا التعليق اشكال
يسر على قول الامام لا عظم به وهو انه جعل معنى الشرط حقيقة الكلمة في هذه ومحتملها في تلك
فتراد بالمحمل متناول للفظ مطلقاً او راد ان معنى الشرط بمنزلة الحقيقة كما هو صريح في لفظ البرزخ
فما لم يأنه حق بالمال **قوله** ومن للتعض المحققون من النكاح على ان كلمة لا استدراك
الفاء وضعا وبارت المعراج اليه لكن الفقهاء لما وجدوها اكثر استعلاء في التبعية جعلوها
اصلاً فاذا قال من شئت من عدي عتقه فاعتقه فعند اني حينئذ به لا انهم لم لا واحد
منهم لانه جمع بين كلمتي العموم والتبعية فوجب العمل بحقيقة ما يمكن لكن العموم هو كآية
فوجب القول به الا قد مر انصان له كلمة التبعية وهو نقصان ولحد من الكل وعندها له
ان يعقروهم جميعاً لان كلمة من لسان هنا كآية قوله تعالى فاجنبوا الرجز من كآية وان قد مر محقق **قوله**

ولي لا نهاء الغاء ذهب المحققون من النجاة الى انها موضوع لانها الغاء من غنود لا لا على
دخول ما بعدها فيما قبلها او عياعده وهو بدور مع الدليل ولما كان بعض لغات الثابتة
بهذه الكلمة غرد لخل في حكم الغيا كالليل في الصام وبعضها داخل فيه كالرفق في غسل
المد ذكر اهل لاصول قاعد وضابط فيها المصنف مع بقوله فان كانت قائم بنفسها
اي موحدة قبل السكلم غير مفتقرة في وجودها واخفاق اسمها الى محل لا يدخل الغائنا
اي المبتدأ والمنتهى في حكم المعنا لانها لما كانت قائم بنفسها لم يستقمها كقوله بعث من هذا الخط
الى هذا الحائط لم يدخل الحائطان فيه وان لم يكن قائم بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدر متناو
للغاء اي واقعا على المعنا والغاء جميعا يدخل الغاء في حكم المعنا وكان ذكر الغاء لاخراج ما وراءها
كالرفق في آه الوضوء فان المد متناو الى كآباط فلو لم يذكر الغاء لاستوعبت الوظيفة كل البد
فذكر الغاء لا سقاط ما وراءها لمد الحكم اليها لان الحكم عند لناو الصدر اياه ولهذا يستعمل في كقط
وان لم يتناو لها كالصام فاه لا يتناو والليل اذ هو عيان عن كاسا ساعه من النهار مع النية او كان فيه
شك كما في كآجال وكاجارات اذ المطلق يقضي بالسند وفي ما خير المطالبة وتملك المصلحة في موضع الغاء
شك لا يدخل الغاء لان ذكرها لمد الحكم اليها لعدم بناو الصدر لها فمبتدأه ونيتها بالوصول اليه محرم
الوصال لان قال كيف عد الليل من القسم الك مع انه من القسم كاول لعدم افغان في وجوده الى غير
لانا نقول لانم ذلك كيف وان يقدر في الحقائق اسمها الى محل لا يدخل وهذا اورد المصنف من القسم الك
متناو لانا مسمى كانه مع **قوله** وفي الطرف كلمة في الطرف زمانا او مكانا اما كحقا كوزن في الدار
او بقررا كوزن في العلم ونعرف بن حذفه وابناء في ظروف الزمان فقول ان صحت الدهر واقع على كالب
وان صحت في الدهر واقع على ساعه ثم اختلفوا في قوله ان طالق غدا وفي غدا فالاها سوار حية
لا صدق قضاء في نه كفر النهار في قوله في عدم كما في قوله غدا لانه وصفها بالطلاق في الغد وهو
اسم لكلمة وانما صفت بالطلاق في كلمة اذا وقع الطلاق في اوله ولهذا يقع في اوله اذا لم يكن له نية
فاذا نوي كخفق فقد نوي كخصيصه وفيه كحذف فلا صدق قضاء في غدا ولكنه صدق ديان
لانه محتمل كلامه وهذا معنى ما قال ان الغد طرف في الحائلي فلا يختلف حكمه بحذف حرفه وابناء
كقوله خرجت يوم الجمعة وفي يوم الجمعة كذا فدل ورفق الوحيه مع بينهما بان حرف الطرف اذ استقط

انصل الفعل به لا واسطه فشابه المفهومات فاقضى استيعابه لتعلق الفعل بمجموعة ففزع في اوله
لكون واقعا في كلمة فلا صدق في نه التأخير واذا لم يسقط صار الطلاق مضافا الى جزء مبهم
من الغدا ليس من ضرور الطرفه كاستيعاف فكون نيته سائلا ما ابره لا لغز الحقيقة فصدق
قضاء واذا لم سوتنا بعين اجز كاقط لستفهم وعدم التزام **قوله** نعم انا انما ننظر سائلا
والذين آمنوا في الحيق الدنيا ويوم يقوم الاشهاد هكذا ذكر الشارحون في تقرير دليل
قوله ما وقوله وقد اشكل على الفرق على قولهما بن سلة الصوم والطلاق عند ذكر في حث
سوف في الساعه في الصوم والى الكل في الطلاق عندهما مع ان الدهر اسم لمجموع كانه
كالغد ولم يجد مخلصا عنه الا بان نقا لا خلاف في الفرق بين ذكره وحذفه فان ذكره
لا يقضي كاستيعاف في حذوه بنفسه عندهم كما في سلة الصوم الا ان الخلاف في الطلاق انما
نشأ من وجه آخر وهو انه لما كان جزء من الغد مراد عند ذكره لا اتفاق فالاعتان الجزء
كاول مراد اظا هه السبق فلا صدق بنيه التأخير في صرف ظاهر اللفظ الى ما فيه كحذف
قضاء وقال جزء من الغد مبهم فكون نيته سائلا ما ابره لا لغز الحقيقة هكذا تصور هذا المقام
فان كان في فانه معز فليست قوله ذوقا فها **قوله** واذا اصنف الى مكان بان قال ان طالق
في الدار وقع الطلاق في الحال حيث كانت لان المكان لا يصلح طرفا للطلاق اذا الطلاق اذ وقع
في مكان يكون واقعا في كمكانه كلها فاذا لم يصلح طرفا لم يكن صالحا لخصيصه في به فلا يمكن
جعل معنى الشرط كلف ان المكان موجود في الحال والتعلق بامر كان يجوز خلاف الزمان
فانه لو وجد جزءا جزا فكون التعلق به تعلقا حقيقه الا ان مراد به اضمار الفعل اي المصدر
بان مراد في دخول الدار فمصر معنى الشرط وتعلق الطلاق بالدخول لانه عذر العكس في الطرف
اذ الفعل لا يصلح طرفا للطلاق وبين الطرفين الشرط مناسبه اذ الحكم يتعلق بكل واحد منهما
غير تعلق التأثير واستيعاف كلمة في معنى مع لان في الطرفين معنى المقارنة لكن كلاهما خفا
الظاهر فصدق ديانا لا قضاء ثم على الوجه كاول يطلق بعد الدخول وعلى المقارنا له
وهذا الصح دليل ما لوقا لا جنبه بنت طالق في تكا حكم فزوجها لا تطلق كوقا لا تكا حكم
ولو كان معنى الشرط لطلقت كما لوقا لان زوجها **قوله** ومع للمقارنة الحق اسماء الطرف

محروف الكمالين منها بالحرروف من حيث انها لا تفيد معانيها الا بالحق باسما آخر
 كالحرروف منها مع وهي للمقارنة حقيقة وان كان قد استعملت بعد مجاز قال الله ان مع
 العسر اذا قال لامر ان طالق واحد مع واحد او معها واحد يطلق سنين مدخوله كما
 او غير مدخوله ومنها قبل وهي للتقديم فاذا وصف الطلاق بالقبلة المطلقة كان انقاعا في الحال
 ولا ينقض وجود ما بعد قال الله تعالى ان سفك دمك بغير ذنب وانما يقع سنان في قوله المدخول الطالق
 واحد قبل واحد وان كانت القبلة لا ينقض وجود ما بعدها لما عرفت من زيادة قبل واحد ان عرفت
 الخالف انقاع السنين والاختلاف في الفائد فصار كانه قال واحد واحد ولو قال
 لغیر المدخول ان طالق واحد قبل واحد يقع واحد ولو قال قبلها واحد يقع سنين ومنها
 بعد وهي للتأخير وحكمها في الطلاق ضد قبل حيث لو قال لغیر المدخول ان طالق واحد بعد واحد
 يطلق سنين ولو قال بعدها واحد يطلق واحد ولو كانت مدخوله يطلق سنين في الصور كرجع انما
 قد بقوله في الطلاق اذ في كافر بلزيم درهما اذا قال على درهم بعد درهم او بعد درهم
 وكما في هذه المسائل نشان لهدمها ان الطرف اذا اقتدا كسائه اي الضمير كان صفة لما بعد والمعاد
 الصفة المعنوية لا النعنية النحوي واذا لم يقدر بها كان صفة لما قبل فاذا قلت جاري رند قبل عرو
 اقبض سبق رند واذا قلت قبل عرو اقبض سبق عرو وثانيهما ان انقاع الطلاق في الكمال انقاع
 في الحال لان من ضروره كاسناد اليه الما في الوقوع في الحال فهو ملك لا انقاع ولا ملك كاسناد فينت
 ما في وسوء بطل ما في وسوء اذا تحققت هذين كاصلين اخرجت عن المآل كارجع مع السهولة
 والله المهيكل كل عسر ومنها عند وجه للخصم فلو قال لغیر كعندي الف درهم يكون ودعه
 لان الخصم دليل على الحفظ دون اللزوم كما لو قال وضعت الشيء عندك فغير منه كالحفاظ لكن
 لاسنا في اللزوم حيث لو قال عندك الف دنيا ثبت **قوله** وغير مستعمل للنكح انما عقبه
 باسماء الظروف المناسبة بينها وبين من حيث كونه اسما عن مستقل للحوق على ما كالم من البهون
 وكالف واللام وكما ضافه واستعمل تان صفة للنكح وهو كاصار لا تنوف بالاضافة وان اضيف
 الى المعارف لتعقلها في كلامهم الا اذا كان ضد واحد كما في قوله تعالى غير المغضوب عليهم **قوله**
 تان استثناء المشابهة بينه وبين الامن حيث ان ما بعدها مغاير لما قبلها ولذلك يستعمل لا يعنى غير فاذا

على درهم غير دانق بالرفع بلزيم درهم تام لانه صفة الدرهم اي درهم مغاير للدينق ولو قال غير دانق
 بالنصب يكون استثناء فليزيم درهم الادانق اي سقض من الدرهم دانق وهو ربع الدرهم وقيل
 هذا مذهب الخوئين واما عند الفقهاء فحوز ان لا يفرق الحكم في النصب والرفع في مقتضى دانق
قوله ومنها حرروف الشرط اي كلماته والفاظه لسم كاسماء واكروف وسمتها حرروفا باعتبار
 ما ذكرنا وكما في هذا ان فانها متخضة للشرط ويدخل على كل شأن معدوم لانه للمنع او الحمل وهما انما
 تصور ان معدوم على خطر الوجود اي يتوعد به ان يوجد وان لا يوجد ليس كيان لا مح
 ولا يستعمل فيما هو قطع الوجود او كاسماء الا على نزيلها من المملوك لكنه يقول ان زرتني
 اكرمتك لا يقول ان جاء عندك اكرمتك وانما يقول ان جاء رنيد فاذا قال لامرته ان لم اطلقك فانت
 طالق لثا لا يطلق حيث يموت احدهما فمقتضى التحريم الزوج او الزوجة اذ عدم الطلاق لا تحقق الا
 بقرب موت احدهما ثم ان لم يدخل فلا ميراث لها وان دخل فلها الميراث حكم الفراق لا انقاع المعلق
 بالشرط كالميراث عند وجوده وقد حقق العج عن الكلام حين حكمنا بوجود الشرط وهو الميراث الاخير من
 من حيوت فكيف يجعل ملكا بالطلاق في هذه الحالة لا ما تقول هو امر حكيم فلا شرط منه ما شرط
 لحصنة المطلق وانما شرط ذكر عند النعلق كما اذا علق الطلاق ثم حن فوجد الشرط حان فموت
 فانه ينزل الجزء وان لم يتصوره حقيقة المطلق فان قبل سنان لا يقع الطلاق بموتها كما ذكر
 في النوادر لان المطلق يمكن مالم يمت العجز انما يحقق بموتها وح لا يتصور الوقوع بخلاف موت
 فانه كما اشرف على الهلاك فقد حقق العجز عن المطلق فلنا لم يمت العجز عن كانه قبل موتها لان
 من حكمه ان عقبه الوقوع ولا يتصور ذلك كما لو قال انت طالق مع موك **قوله** واذا عند الحاجة الكفو
 يصلح للوقت والشرط على السواء اي منكره بين الوقت والشرط فخاري بها من اي استعمال للشرط
 ويرت عليه الحزاء ولا يحاري بها اخرى اي استعمال للوقت فقط فاذا استعمل للشرط لا يقع فيها معنى
 الوقت اصلا ويصير معنى ان وهو قول اي حيفه بع وعند البصرين انها موضوع للوقت واستعمل
 الشرط مجازا في غير سقوط معنى الوقت عنها مثل متى وهو قول صاحبها لا انهم لم يجعلوها كالحال الشرط
 ولم يحرموا بها المضارع لفوات معنى كاهام اللازم للشرط فان فوكك انتك اذ الامر البصر عجز انتك
 الوقت الذي عجزه البصر فيه نعمان وكخصص خلاف من خرج اخرج فانه في معنى ان يخرج اليوم
 لغرض اليوم وان خرج

فانما الوقت لا يستعمل في حال عجزها انما استعمل
 في الشرط فاصح من سقوط معنى الوقت حال
 المضارع بدل من كماله في الشرط حرم
 خط

عذا اخرج غذا الى غير ذلك من لازم ان فخرم الفعل باذا ما جاء الاله الشعر واما استعمالها في الشرط
من غير حرم الفعل فتابع مستفيض لا يقال في استعمالها في الشرط من غير سقوط بين الطرفين جميعا بل يحق
والجواز لا يقال في لم يستعمل الاله في معنى الطرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افاد الكلام
بقيد حصول مضمون جمله بمضمون جمله عن الاله المتضمن معنى الشرط مثل كل رجل ياتني فله درهم
ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وهذا معنى ما يقال ان المانع من الجمع انما هو
المتنافاه والمتنافاه بين الوقت والشرط لان الوقت جازان يكون شرط مثل يني وما قبل من انه
من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع في الوقت في مجموع الوقت والشرط استعمالا احر في الكلام
ظاهر للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء وكا رضى كذا في الملوح كن جوابه لا اوله ثانيا فوالله
وشرط الشرط مجاز من غير سقوط بين الوقت عنها فلتأمل **قوله** حتى اذا قال يفرع على اصل
المختلف ويقرن اذا قال لا امرانه اذا لم اطلقك فانت طالق فان عني به الوقت يطلق في الحال
اي حال الفراق من التكلم وان عني به الشرط لم يطلق حتى يموت احدهما واما اذا لم يكن له منه فاعلى
انه ينفذ لا يطلق حتى يموت احدهما كان وعي قوله لم يطلق كما فرغ من العين كتي لهما انه اضاف يطلق
الي الوقت حال عني لانهما موضوع للوقت وكما سكت وهذا ذكر الوقت فطلق وكذا ان كلمة اذا لما استعمل للوقت
كقول الشاعر واذا لم يكن كرهه ادعى لها واذا ايجاس الحيس يدعي جدي والشرط الى ان يضاهي سبيل
كاشي اكر كقوله استغن ما اغناك ربك بالغي واذا تصبكر خضابه فجار نعمة حرم المضارع لا يفتنه
دخول الفاء في فجار على ما قيل وقع الشك في وقوع الطلاق في الحال فلا يقع بالشك **قوله**
وروي عنهما لاني في هذه المسئلة عن ابي حنيفة وروي ابن سماعه في نوادر عن ابي يوسف
ان الطلاق لا يقع حتى يدخل الدار لان لو فنه معنى الشرط كان الاجمل الفعل للاستقبال و
ان كان ماضيا ولو جعله للض وان كان مستقبلا وهو معنى قولهم لو لا مناع لك لا مناع لك اول
فيما هذا ينبغي ان لا يعنى العبد في قوله لو دخل الدار لعقت اذا كان لم يدخل الا ان الفقهاء
جعلوا للتعليق الذي يوجب في المستقبل استعماله في معنى ان لمواخاتها في معنى الشرط
كما في قوله تعالى ولو اعجبكم ولو كن الكافرون كعكسه ان كنت قلته قد علمت فكذا في هذه المسئلة
ولم يذكر كلاما شاملا في هذا من محمد ائبا لا سماعه وذكرها الامام فخر الاسلام وشيخ المصنف

قوله وكف سؤال عن احوال انما ذكر في سياو كلمات الشرط مع انه ليس فيها لكونه موضوعا للسؤال
عن احوال بناء على ان فيه معنى الشرط في الجملة قال سبويه كان القاس ان يكون شرطا لانه يدل على الحال
ولا احوال شروطا لانه يدل على احوال وصفات لا اختار للعد فيها مثل الهيم والسقم والكهول والشيخوخ
فلم يصح التعليق الا اذا ضيف اليه ما مثل كف ما تصنع اصنع اولان المقصود انها من الكلمات التي
يبحث في هذا المقام وان لم يكن من كلمات الشرط كما ذكر كم وحيث وان في هذا المقام وقد سلب
عنه معنى لا يفهم والسؤال ويدل على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كف تصنع
اي الى حال صنعة اليه اشار كلاما فخر الاسلام بقوله وهو لالح بعد قوله وهو سؤال عن احوال **قوله**
فان يسقام اي السؤال عن احوال ما يكون لذلك الشيء احوال اعتبره والابطل عند ابي حنيفة وهذا
قال في قوله انت حر كف شئت ان افق في الحال بلا مشية لانه لا ينقسم عليها على السؤال من احوال
لما ان احره ليست لها حال وكف فلا يتعلق بمشيته قال صاحب الملوح به ولما قل ان يقول ان العنق
يكون معلقا وبخرا على مال وبدونه عي وجه التدبر وغير مطلقا ومقيدا بما في من الرمان وكل
هذه كفيات قلت الكسفات في افعاء العنق اذ طرقه مختلفه كما ذكر لانه العنق نفسه اذ هو وصف
شرعي ثبت في المحل بكيفية مخصوصه لا يختلف خلاف الطلاق فانه يختلف الى بان ورجعي وغيرهما فلا
رد لا عراض وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يقع العنق مالم يشاء في الجملة ولو قال انت طالق
كيف شئت بطلق قبل المشية عند فان كانت غير موطوءة بانت لا يغلط ولا مشية لها وان كان موطوء
فالواقع رجوع المشية اليها في الجملة في افعاء الثانية والثالثة ان ينوي الزوج ذلك ان شاءت
لها وقد نوى الزوج واحد بانه رجوع كذا ان شاءت واحد بانه وقد نوى الزوج
لها لا يشاءت غير ما نوى وهذا معنى قوله وبيع العضد في الوصف والقدر مفوض اليها بشرط
بين الزوج وانما بشرط النسخ ان لا امر مفوض اليها لان المفوض لها حال الطلاق وهي مشية
بني السنوية والعدد فحتاج الى التمسك لاعتد المحللين وعندها لا يطلق قبل المشية فاذا شئت
فالتمنع كما ذكرها انه لا مفوض اليها وصف الطلاق فقد فوض نفس الطلاق خرون ان الوصف
لا يفك عن كماله لان ما لا يقبل الاشارة ما كان حكما شرعا كالنكاح والطلاق والعناق فحاله
ووصفه غير له اصله لان اصله لا يعرف بنفسه لكونه غير محسوس وقوعا وانما يعرف باوصافه وانما

فعلق الوصف بعلق كاصل لعدم كالفكاك وله ان كلف ابدال على نفوس كالحا والصف
دون كاصل فكون بخرا اصل الطلاق مفوضا الى المتدبر الا ان في العلق لا كلفه لا وصف
فلا اثر لمتدبر الوصف بعد وقوع كاصل كذا في غير الموطوع لعدم المحل فليغو التفويض في الموطوع
المحل في بعد وجود كاصل فلها المتدبر في الصف بعد وقوع كاصل والعدد ايضا فعوله الوصف
والحال لانه زباده على كاصل وموقع الواحد ان سئل ويجعل الرجوع باننا عند دفع نفوضه
ايضا اياها **قوله** وكلم اسم للعدد اير هو كلف موضوع لعدد بهم فقال كم مستكر وكما كلف فلو
لامرأة استطلق كم شئت لم تطلق مالم تشاء وسقط الجلس وتداول ولها ان تطلق نفسها
واحد او اثنين او ثلثا بشرط مطابقة ارادة الزوج لانه لما كان اسما للعدد المبهم دخلت
المتدبر على نفس الواقع الذي هو العدد فتعلق اصله بالمتدبر لانه علق جميع كاعداد عتيها واما
يصير كذا كذا فعلق اصل الطلاق بها فلها ان تطلق نفسها واحدا او اثنين او ثلثا وتقتد
المتدبر المحل في اسفها ما ينبغي عن الوقت بل هو خطاب في الحال فمقتضى كواب في الحال **قوله**
وحت وان اسما للمكان فاما موضوعا لمكان بهم فلو قال است طالق حيث شئت او ان شئت
لا يقع مالم تشاء وتوقف متدبرها على المحل لان الطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ذكرها وسيع
ذكر مطلق للمتدبر في الطلاق فمقتضى على المجلس على خلاف الزمان لان للطلاق علقا به فوجرا عتبار
خصوصا كما في انت طالق غدا وعموما كما في انت طالق متى شئت واذا شئت فلها ان تشاء في المجلس
وبعد فان قيل لما عدا ذكر المكان في قوله است طالق ثبتت فنتبع ان يقع في الحال كاست طالق
دخلت الدار قلنا لما تعذر العمل بحقه الطرفه جعل مجازا عن حرف الشرط لما بينهما من التآخي من
حت الطرف بجامع الظروف كالشرط بجامع الشروط احتراز عن كالفاء فصار عند ان شئت وجعله
مجازا عن حرف ان اولى من جعل مجازا عن اذا اوتى اذ هو كاصل في باب الشرط وعرض عليه
بعضهم بانه لما جعل مجازا عن الشرط فالشرط الذي فيه جهة كلفه اولى واجوب **قوله** ان هذا انما
رد ان لو كان متدبرا اذ موضوعا عن طرف المكان او كان حيث وان موضوعا عن مطلق الطرف
حتى رايه جهة كلفه ان في جعلها ما معنى ان عدم وقوع الطلاق في غير المجلس هو كاصل فنصار
اله عند التردد وربما حاب بان المجاز الذي فيه جهة كلفه اما لكون اولى اذ لم يكن متعذرا

وفما نحن فيه متعذرا او مجبور لان الطلاق لا تعلق له بالمكان **قوله** اجمع المذكور ذكره
المسلم عقيب حرف كلفا ابتداءا لشمس كلفه لان الكلام في العلامة ويح الحروف خلف العلماء في
ان اجمع المالك كور علامة المذكور مطلقا هل تناول المذكور وكنات عند كاختلاط فقال بعض اصحاب
الشافعية لا تناول كنانا لا دليل واكثر العلماء على انه تناول كنانا عند كاختلاط
ولا تناولا لها عند كافراده ولو ذكر علامة كنانا تناولا لها خاصة وجه القول كاول ان كل علام
مختص بفرق وضعا وحقيقة الكلام عند كاختلاط محمول على حقيقة ولو تناول كنانا ايضا لزم اجمع
باني كلفه المجاز بدل علمه قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات لانه فلو تناول كان ما بعد كرا
توصيه سبب النزول ان النساء شكون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لما لم يذكر في القرآن ففرس
لتطبيب قلوبهن ووجه قول كلفه هو ان النساء اساع للرجال في اخلفه فتناولهن اللفظ الموضوع
للرجال عند الذكر للبتعة لاحكام الضامع ان يعلق علامة المذكور على كنانا عند كاختلاط
كثرة كلام العرب بحري في فنون كثير والغلب مجازا في مجازي كلفه فلا لزم اجمع
من كلفه والمجاز وفي الجمع في مجموع حقيقة غير انه دليل ان الكمال في الورد ملفط
المذكور في النصوص تناوله لمن ويح راجح على كلفه اللغوية عند تردد اللفظ بينهما واكوله
عن كانه ان اعتقدن دخولن تحت ذكر الرجل واما اردن المحصن المذكور فربما ثم الفرع
المذكور في المتن بعد فلهذا كاصل ظاهر لا يحتاج الى البيان **قوله** واما الصريح فظاهر المذهب
بظهورنا اي المكشافا نانا احتراز عن الظاهر اذ الظهور فيه ليس بام لبقاء كاحتمال
وقد بعضهم بالاستعمال احراز عن الضم والمفرد وترك المصنف اما اعتمادا على دلالة المقسم
او ادخالها في الوصف لصدقه عليه ما لصول كالمكشاف في السام فمما خلا في الظاهر لبقاء
كاحتمال وقد مر من ان هذه بقا متعذرة باعتبار ان مختلفا لافهام متباعدة حقيقة
قوله اي حكم الصريح بعلق حكم الشرع بعلق الكلام اي من غير احتياج الى اقرنه
بدل على المراد وفما اي الكلام الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه شرعا او عرفا سواء
كان حقيقة او مجازا من غير ان ينظر الى معناه اللغوية حتى يستدل له بل انه كالسفر في مقام المشقة
في اثبات الرخص من غير نظر الى حقيقة المشقة حتى لو اراد ان يقول سبحان الله وحده على السبأ انه محرف

والتشكيك في بعضها وهو طلق نفسك وانت باين وذلك لان الطلاق في انت طالق وتلك ثابت
بطريق الاقضاء فلا يتم جمع ما حكم من الافراد وهو التلث وفي طلق نفسك ثابت لغة فكون كما للمع
فقع على الاقل وحمل الكل كسائر اسماء الاجناس ويحقق ذلك ان طالق يدل لغويا على طلاق حوصلة المرأة
وهو مصدر طلقت المرأة لا على طلاق قائم بالزوج بمعنى التلث وانما ثبت ذلك بطريق الاقضاء دون
ان انضاف المرأة بالطلاق فتوقف شرعا على التلث الزوج اياها فينفذ بقدر الزوج هكذا ذكره
صاحب الهداية واورده عليه مثل انت طالق طلاقا وانت الطالق فان الطلاق فيهما صفة المرأة وقد ثبت
نه التلث فيها واجب بان لا يوفى التلث اراد بالطلاق المطلق على تأويل انت ذات
وقر عليها التلث لا يقال صحبه التلث موقوف على اراده المطلق من الطلاق فلو وقف في ذكر
على نه التلث لزم الدور لا يقول الموقوف على نه التلث هو علمنا ما نه اراد بالطلاق المطلق
لانفس رادته فان مثل جميع ما ذكرنا يصح في انت طالق لانه طلقك فانه صريح في الدلالة على
المطلق من قبل الزوج لغة قلنا دلالة لغوية على مصدر ماض دون مصدر جاد
فكان ينبغي ان يلغى لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لصحة كلام
مصدرا هو ثابت في الحال وجعل نشاء التلث فصارته دلالة على المصدر اقضاء لا لغوية فان
قبل لما جعل هذه الالفاظ وهي طلقك وانت طالق وغيرها اشياء في الشرع موضوعا لاشياء
معناها مثل موت كانت كانت كان الطلاق الدائم من قبل الزوج بطريق الاشياء ثابتا بقوله
انت طالق فلم يكن ثبوت الطلاق من قبل الاقضاء لان ذلك من ضرور صحه كاجبار
وقد خرج عن كونه اخبارا شرعا فكون من قبل الحام عنه قوله طلق طلاقا فصح نه التلث
اجب بان ليس معنى كون هذه الالفاظ اشياء في الشرع انها نقلت عن معنى كاجبار
بالكلية ووضعت لالتقاء هذه الامور بحيث يكون مدلولها الحقيقة في كل معنى انها
صنع فتوقف صحه مدلولها لغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فتعبر الشرع
ابقا عما من جهة المتكلم بطريق الاقضاء بصحها هذه الكلام فنثبت ان هذه الامور لم
يكن ثابتة وقد ثبت هذه النوع من الكلام بسم اشياء ولهذا كان جعله اشياء ضروريا
حتى لو امكن العلم بكونه اخبارا لم يجعل اشياء كما اذا قال للطلق والمنكوح احديكما طالق

لا يقع الطلاق واعتبر من علم صاحب البلوغ باننا نقطع باننا لا نقصد هذه الصيغة الحكم بنسب خارج
مثلا بعث لادل على بيع آخر غير البيع الذي يقع ولا معنى لاشياء الا هذا وانما لا يوجد فيها
خاصة كاجبارا على احتمال الصدق والكذب للقطع بخطئه من حكم عليها باحدها وانما
لو كان طلق اخبارا لكان ما ضيفا فلم يقبل العلق ايضا لثبوت النزاع في انها اشياء اشياء
الا انها بالطريق الذي قلنا وهو لا ينافي كونها اخبارات حقيقة لغة وعدم احتمال الصدق
والكذب وقوله العلق انما هو بالنظر الى حقايقها الشرعية لا لغوية واما قوله طلق
وانت باين فان صحبه التلث فهما باعتبار ان المصدر في كاول ثابت لغة لا اقضاء لانه
محتصر من قوله افعل فعل التلث الى آخر ما ذكرناه باب كالمرو ان المصدر في الكتاب وهو البنيو
وان كان ثابتا اقضاء لكنها متنوعة في الحقيقة وفي القاطعة للملك الثابت بالكاح والى النظر
وفي القاطعة محل المحلية في حق الزوج بان لا يتبع المرأة محلا للنكاح في حق وبنه احد
النوعين صحيح في المقضي فعند نه الكامل ثبت العدد ضمنيا كالملك في المقتضى ثبت
في ضمن الضمان لا قصد احده لو نوى اثنين لاصح فكون صحبه التلث من قبل اراده
احد معني المترك او احد نوعي الجنس لامن عموم المقضي فهذا معنى قوله على اختلاف الخرج
فان قبل لطلاق متنوعة ايضا فيصح نه التلث قلنا البيوت متصل بالمحل في الحال
ولا تضاهيها بالمحل وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى الحل كما ذكرنا فصح
تعيين احدها بالبنه واما قوله انت طالق فغير متصل بالمحل في الحال اجماعا فلا يوصف
بالكمال والنقصان لا بعد حلوله بالمحل ذلك لان حكمه اما فوت الملك الثابت بالنكاح انه
معلق بانقضاء العدة والمعلق بالشروط عدم قبله واما نفويت الحل لاصح وانه معلق بحال
العدد وقبل فخر العدد لا اتصال له بالمحل اما الثابت في الحال انقضاء العدة وهو لا يتنوع
كالرعي فيعقد علة فانه لا يتنوع ولكن يتنوع آثان وهو الجرح والقتل فلو تنوع هذا النوع
بالعدد الذي هو اصل في النوع فلو صحح نتم هنا لزم اثبات العدد في المقضي هذا ايضا
وذا لا يجوز **قوله** النصص على الشئ الى آخره لما فرغ من الاستدلالات الصورية شرعا
في الاستدلالات الفاسدة فهنا النصص على الشئ باسم العلم ويسمى مفهوم اللب ومفهوم

العدد ايضا اذا كان المذكور اسم عدد ومعناه ان النضر اذا ثبت حكمه في مسيح باسمه الذات
سواء كان علما او اسم جنس يكون نفيا للحكم عما عداه عند بعض اصحاب الشافعي ^{يقول} ولا يستدلوا بقوله
عليه السلام الماء من الماء فان الانصار رخصوا النضير من ذلك حتى استدلوا به على نفى وجوب الغسل
بالاكسال لعدم الماء وحم كانوا من اهل اللسان فلم يكن نفيا للحكم عما عداه لما صح هذا الاستدلال
منهم وهذا لان النضير لا بد له من فائدة وما هي الا المحض من عندنا النصيب لا بعض النضير
سواء كان بالعدد نحو قوله عليه السلام في خمس كابل شاة او بغيره وذلك لان النضر لم يتناول
غير المنصوص لانه لا يجاب الحكم في المسح فكيف يوجب الحكم في غيره نفيا او اثباتا ما عارض
عليه بان هذا مصادره على المطلوب اذ هو عنى النزاع ولا مانع من اثبات الحكم في محل المنطوق
ومن نفى في محل آخر بالجهوم اذ عدم تناوله له بالامتنان لا يستلزم عدم تناوله له بالبيع والجواب
انا نقطع بالفرض ان النضر لا يجاب الحكم في المنصوص عليه وضعا ولغة لا يقع الحكم عن محل
لغيره وانما تلزم النفي عن محل آخر في بعض المواضع اذ كان صدق الضرر في تحقق الحكم في المنصوص
عليه كالا مرياشي يكون نهيا عن ضده وهنا تحقق الحكم في المنطوق لا توقف في انفس الحكم
في عنى فلا تتناول نفيا كفى انه يؤدي الى بطلان تعليل النصوص لانه يكون ذلك قياسا في
مقابل النضر كاجماع معتقد على جواز الجواب عن استدلالهم باستدلال الانصار راكبت
بانا لانهم هموا ذلك من النصيب ما علم بل انما هموا ذلك من اللام كالاستواء مع كاشا
في الماء فانها فند الحرج مع هذه الصفة بدليل كاستعمال حيث يقال فيما ينجر لافها لا ينجر
كما يقال السيف من الحديد ولا يقال الحاسم من الحديد والحرج ينفى ثبوت الحكم في غير المحصول
يؤيد ما جاء في بعض الروايات لاما كما من الماء لكن لما انعقد الاجماع على وجوب
الاغتسال من الخوض والنكاح ايضا في الاخصار فما يتعلق بالني بقرنه وروى الحديث
في غسل الجنابة وصار معناه وجوب جمع كالاغتسال الذي يتعلق بقضاء الشهوة من غير
الني وهذا معنى قوله وعندنا هو كذلك فما تعلو بعين الماء اي في وجوب الغسل الذي
يتعلق بقضاء الشهوة في هذا المكان ينبغي ان لا يجز الغسل بالبقاء الخائنين بل الماء
عز ان الماء شئت من عسانا ومثله وطور دلاله كما في الالفاء اذا انزل الى امر

فادي الحكم مع دليل لا يزال وهو الفاء الخائنين لانه سببه كما دبر الخصى مع دليل المشقة وهو السفر
فكان هذا قولا بموجب العدل واما فائد النصيب فيعظم المذكور ويفضله على عيب او اظها
فضيله المجتهد المائل في علمه النضر اثبات الحكم به في غير المذكور **قوله** والحكم اذا ضيف
الى الفاء اعلم ان الحكم متى رتب على مسيح موصوف بوصف خاص بعضه نحو الغنم السائمة زكوة
او علق بشرط نحو ان طلق ان دخلت الدار اوجب ذلك الترتيب والتعلق في الحكم المذكور
عند عدم الوصف او الشرط المذكورين عند المشافعي اي عدم الحكم بضاف الى عدم الوصف
او الشرط وعندنا لا يجب ذلك بل عدم الحكم بضاف الى عدم كاشا البابت قبل التعلق وكاشا
في جرح الوصف الكاشف المادح والذام والمؤكد ولهذا لم يجوز الشافعي في تكاح كاشا المؤمنة لمن قدر
على تكاح الحرة ولا تكاح كاشا مطلقا لفوات الشرط وهو عدم طول الحرة ووصف الامان
المذكور في قوله تعالى من لم ينقطع منكم طولا الا انه اي من لم يملك زيادة مال بقدرها على تكاح الحرة
فليس كملوكه من الاماء والمملكات فان قيل قد جعل طول الحرة كالبائنة نواضا فلم يجرى في مفهوم
الصفة في المحنة المؤمنات قلنا لان على روايته ولو سلم فلان انه اوجب العمل بمفهوم الصفة
لا يجزى ان لا يملك هو العمل بذلك لا مانع ومعارض وهو هنا وجوب صيانة الجارية كاسترقاق
مع رعاها وصف كايان في الولد فانه يتبع خيرا لا يورث دينيا على ان الخلاف في الوصف في الشرط
لانه وصف الفاء ذكر للشرف ونحو كما ذكر وحاصل ما حاله الشافعي في انه اكن الوصف بالشرط
واجواه بجواه وهذا مما لا نزاع فيه اذ كل واحد منهما يوجب حكم الوجوب لا النزاع ايضا ان المحل
شرط زمان حيوة اللفظ سببا لكن النزاع في المقدم الثانية وهي انه اعتبر التعلق بالشرط
عاملا في منع الحكم على معنى انه لو لا التعلق كان الحكم ثابتا في الحال دون السبب لا يمنع
عن كاشا كما هو مذهبه لانه قد صار موجودا بالكلم فلا وجه لاجعله معدوما لكن يمكن
تأخير الحكم بغيره من التوثيق بالتعلق كالباحيل وكاشا في وخار الشرط في البيع وكالتعلق
الحسنة فانه لا يؤثر في اعدام السبب وهو الثقل بل يؤثر في منع الحكم وهو القوط حتى ابطال
تعلق الطلاق والعناني بالملك بان قال ان تزوجتك فانت طالق وان شئت فانت طالق
حيثما عاوجه السبب التعلق وعدم المحل في الحال لعدم الملك وجوز التكفير بالمال بعد

قل الحث لان اثر التعلق لما كان في منع الحكم وجوب كذا بالماخير الى زمان وجود الشرط
لان منع السبب وجوب الكفار حاصل بوجوه التمسك في سببه لاضافة الهاء قوله كما ذكر
كفان ايمانكم والحكم وهو وجوب كذا آموخرا الى الحث لتعلق الهاء قوله كما اذا حلقتهم جلفتم
وحنثتم بالاجماع وكلاهما بعد وجوب السبب نفس الوجوب قبل وجوب كذا آموخرا بالاجماع كنجعل
الزكوة قبل حلال الحول والدين المؤجل قبل حلول الاجل كنتم لم يجوز الكفيرة الصوم قبل الحث
اذا الواجب البدني لا يحتمل الفصد بين الوجوب وجوب كذا آموخرا لانه الواجب منه هو الفصد
ليس الا فلم يكن وجوبه الا وجوب ادائه فلما تأخر وجوب ادائه لم يبعد الحث بالاجماع علم ان
نفس الوجوب مستوفى فكون الكفيرة قبل تحقق الشرط لا يجوز خلافه في المال فانه يحتمل
الفصل بينهما لان المال يغاير الفعل مجاز ان تصف المال بالوجوب لا ولا ثبت وجوب الاداء الكذا
هو الفعل كما اذا اشترى شيئا الى شهر ثبت الوجوب بنفس العقد ولا ثبت وجوب كذا آموخرا قبل حلول
الاجل فكان الكفيرة بعد الوجوب **قوله** وعندنا للتعلق بالشرط لا انعقد سببا اذا اثر التعلق
في منع السبب عن كذا انعقاد لان منع الحكم فصد لان الشرط دخل على السبب اي على اللفظ الصالح
للسبب وهو قوله است طالق لانه هو المذكور ففقد من الوصول الى المحل وكما سبب الشرع لا يصير
اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عيان عما يكون طريقا الى الشيء ومقتضيا له وكما لا يكون شرط
البيع على الحكم لعدم التمام كذا كرسع اكر عدم الوصول الى المحل فان قلت لانه يصل الى المحل كما ينبغي
ان ينفو كما اذا قال لا اجنبية طالق قلت لما كان مرجع الوصول الى المحل وجود الشرط وانما
التعلق جعل كلاما صحيا لغيره ان صادر سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا ربح
الوقوف على وجوبه لغيره والحق ان الكلام من الخالف يوجد عند التعلق في رابع
اهليا للكلمة في ذلك الوقت في الوصول الى المحل عند وجود الشرط في رابع وجود المحل في ذلك
الوقت فاندفع به ايضا ما اذا علق العاقل ثم جن عند وجود الشرط فانه يقع ولو شرعنا
لا يقع فاضم فان قلت القول يمنع السبب قول عدم الحكم قل وجود الشرط لعدم العلم ولا اثر
للعلم في الينف لا خلاف قلت لانه فان عدم العلم لا يؤثر في عدم الحكم بل هو امانة لعدم الحكم
بالعدم كما يجب **قوله** والمطلق يحل على المقدم اليه فمقدركنا المطلق هو المعترض للذات

في جملته لا ينافي

دون الصفات لا بالينف ولا بالاثبات المقدم هو المعترض للذات مع شيء من الصفات بالينف
او بالاثبات فقال ان يقع في محل المطلق على المقدم سواء ورد في سبب او شرط او حكم
في حادثة واحدة او حادثتين لان المطلق ساكت عن التعرض للوصف محتمل والمقيد ناظر
بمحكم منه وابدأ محل المحتمل على الحكم وروح الناطق على الساكت عند التعارض وفي قوله
وان كانا في حادثة واحدة اشان الى ان المطلق يحل على المقدم عند في حادثة واحدة سواء
دخل في السبب والحكم وفي قوله مثل كفارة القتل وسائر الكفارات اشان الى اتحاد
الحكم وفي نظير من الكفارات اشان الى ان المحل بطريق القس على الوجوب وبسببه
ان المنصوص عليه كفارة القتل بحر رقبته مؤمنة وفي كفارة العمن والظهار رقبته مطلقه
وقد كانا في المنصوص عليه زيادة وصف بحري بحري الشرط فوجب الينف عند عدم المنصوص
على ما مر وفي نظير من الكفارات ايضا لانها جازية وان الكل بحر في كفارة شرع للشرع والحر
فحل المطلق على المقدم فلم يحز اعثاف الرقبه الكاف في الكل وانما لم يثبت في كفارة القتل
الطعام الثابت في كفارة العمن ولا زيادة صوم كفارة الظهار وطعامها في صوم كفارة
العمن وطعامها بطريق الجمع ان الكل في واحد لان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت
بالاسم العلم وهو عشر مساكين وشهرين وثلثة ايام وستين مسكنا والنقص باسم العلم وجوب
الوجود اي جواز الكفارة عند الوجود اي وجود العدد ولا وجوب العدم اي عدم جواز الكفارة
عند عدم نفس العدد في المنصوص عليه فلم يكن العدم ثابتا في المنصوص عليه فلا يمكن تعدد
الي غير لان تعدد المعلوم محال وهذا لا نزاع فيه وانما النزاع في النقص بالصفة الى بحري
بحري الشرط واما قوله المنصوب على الشيء باسم العلم او العدد يدل على الخصوص وفي الحكم
عامة فليس ذلك من ذهب الشافعي به بل هو مذهب بعض اصحابه كما ذكرنا وعما خص طعام العمن لان
طعام الظهار ثابت في القتل في حد قوله الشافعي **قوله** وعندنا لا يحل المطلق
على المقدم اي اذا ورد انه الحكم بدليل انه ذكر ورودها في السبب بعد هذا وقوله
وان كانا في حادثة واحدة اشان الى انهما ان كانا في حادثة واحدة لا يحل الطريق لاولي لان الكلام
فما اذا كانا بدليل استثناء الحكم الواحد بقوله الا ان يكونا في حكم واحد فلو كانا لاطا

بالمطلق 3

امر مقصود بنى عن التوسع كالقيد بنى عن التضييق فعدا كان العمل بها لا يجوز ابطال كالاتي
كما لا يجوز عكسه اما قوله المطلق ساكت والقيد ناظم فغير علم عند الغرض قلنا لا تعارض بينهما الا
في اتحاد الحادثة والحكم لا يمكن العمل في حادثة او حكم لكون التسهيل مرادافه وبالمقيد في حادثة
اخرى او حكم فخر لكون التسهيل مرادافه فاما لو كان في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن
العمل بها فوجب الحمل ضرورة وذلك مثل حمل الصيام المطلق عن التتابع في قوله تعالى فميام يلمنه
ايام على المقيد به في قوله تعالى من مسعود رضى الله عنه فميام يلمنه ايام متتابعات لان قرآنه لما اشهرت
حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى تعارض المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة
وهي كفان البين والصوم الواحد لا يتصور ان يكون متتابع وغير متتابع في حالة واحدة
وقد ثبت المقيد فيطلق الاطلاق **قوله** وفي صدقة الفطر جواب عما قالوا لا يجمع
بين القرانين وجعلتم كما نصين وعلمتم بها معا كما فعلتم في صدقة الفطر فالفرق بينهما
فاشار الى الفرق بان الاطلاق والمقيد في صدقة الفطر وردا في السبب فان احد النصين وهو قوله
عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد جعل الرأس المطلق سببا والنظر الآخر وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل
حر وعبد من المسلمين جعل رأس المسلم سببا ولا من اجمعه في كاسباب لجواز ان ثبت الشيء الواحد
باسبب متعدده على سبيل البدل شرعا وحسبنا كما لا شك بالشرع والوجه الارز وغيره فاذا انتفى
المنافعة وجب الجمع باجزاء كل واحد المطلق المقيد على سببه من غير خلاف كفان العيني فانها
وردت في الحكم الواحد وهو الصوم وهو في وجوده لا يقبل وصفين متضادين فلو علمنا بالنصين
لزم شرط التتابع وعدمه وهو محال ولزمه صوم سنة ايام يلمنه بالمطلق وثلثه بالمقيد وهو
كاجماع فان قلنا قلنا لا مانع اوجبه وابو يوسف رحمه الله المطلق على المقيد حيث شرط قيام
السلمة للتحالف عند التحالف مع ان القيد كالاتي في قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين
تحالفا وترادا وردا في السبب والشرط دون الحكم قلنا شرط قيام السلمة ليس في الحكم
بل في العمل ما شأن قوله عليه السلام ترادا فان التراد لا يتصور لاحال قيامها **قوله** ولا نم ان
القيد بمعنى الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط اي لانم ان المقيد بالوصف بمنزلة
التعلق بالشرط مطلقا كلف وان الوصف قد يكون انفا وما وعدا كما في قوله تعالى وربكم الله

الاسبق

في جواركم ولئن سلمنا ان القيد المذكور بمنزلة الشرط لكن لانم ان الشرط يوجب العدم عند
اذ العدم ليس حكم شرعي حتى يضاف اليه عدم الشرط وكوز معدية الى العدم لتحقيقه قبل الشرع
ولئن سلمنا ان القيد بمنزلة الشرط وانه يمكن تعدته لكن لانم انه ليس العدم في غير المنصوص
عليه لحد لا لانه وانما ثبت كالاتي لالذات المتعاطلة بين المنصوص وغيره في المعنى الذي
تعلق بالحكم ولا يجرى اسم الكفان لانه ثبت المتعاطلة كلف ان المفارقة بينهما ثابتة في السبب
والحكم صوره ومعنى اما في السبب فظاهر واما معنى فلان القتل من اعظم الكبائر وبعد الكفر
حتى قرن به في قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها فخر ولا يصلون النفس التي حرم الله
الا بالحق بخلاف الظاهر واليهن فلا يكون القتل في معنى الجناه مثلهما واما في الحكم صوره فلان حكم القتل
وجوب التحرر والصوم على الترتيب مقصر اعلاهما وحكم الظاهر وجوب التحرر والصوم كطعام وحكم
اليمن وجوب البر ثم الكفان على تقدير احدث واحد لا شياء الثلثة ثم صوم يلمنه ايام واما معنى
فلان في حكمها صيرت سيرا لان للطعام مداخله الظاهر عند الجرح والتجريح ثابت بين الاشياء الثلثة في
اليمن مع النقل الى الصوم عند الجرح وليس هذا النوع من التفسير القليل فاذا ثبت المفارقة
انتفى المقايضة اذ لا بد لها من المتعاطلة على انها لو سلمت لكون تعديه في ما فيه نفي لا بطلان وجه
باطله ولا نقال المطلق خال عن النص في حق الوصف فلا ابطال لانا نقول فيها ابطال كالاتي
واجاب القيد بالرأي **قوله** فاما قيد كاسامه جوب عن الصور التي ظن ان المطلق فيها محمول
على المقيد بقدر ان يقال لانم ان شرط كاسامه في نص الزكوة من قبيل حمل المطلق
وهو قوله عليه السلام في خمس من كل بل شاه على المقيد وهو قوله عليه السلام في خمس من كل بل الساء
شاه بل انما ثبت ذلك بالحدث المشهور وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والجوامل والعلوف
صدقة وكذا قيد العدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم لم يوجب في قول شهادة الفاسق
وشح اطلاق قوله تعالى واشهدوا شهداء من رجالكم بل كالمبالغة والتوقف في خبر الفاسق
وهو قوله تعالى ايها الذين آمنوا ان جاءكم بنبأ فبينوا اوجب نسخ اطلاق في نصوص المشاهدة
فلا يكون مني الجمل في شيء **قوله** وقيل القرآن في النظم اعلم ان بعض اهل النظر قالوا ان
القران بين جملتين تامتين بحرف الواو وجوب المساواة بينهما في الحكم حتى قالوا في قوله تعالى

اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ان القرآن بينهما وجب ان لا يجب الزكوة على من لا يجب عليه الصلوة
 كالصبي لان الواو للعطف لغو وموجب العطف هو كالتراكم وانه لو جوب المساواة وفاسوا
 الجملة التامة اذا عطف على التامة بالواو على الجملة الناقصة اذا عطف على الكاملة
 بها حتى لو قال زينب طالق وعمرى شاركة وقوع الطلاق بالاتفاق وكذا لو قال
 ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر تعلق العتق بالشرط كالطلاق مع ان كل
 واحد كلام تام فلم ينفذ العطف الشرية لما تعلق التا بالشرط وقتلنا عطف الجملة
 على الجملة لا بوجوب الشرية لان كمال في كل كلام ان ينفرد بحكمه ولا يشارك الاول لان
 في الشرية جعل الكلامين واحدا فلا يصر اليه بلا ضرر وانما وجبت الشرية في الجملة
 الناقصة اذا عطف على الكاملة لا بفارها اليها ثم يجر بها فاذا تم الكلام بنفسه لم
 يجب الشرية الا فيما ينفذ اليه ولهذا تعلق العتق بالشرط في المثال المذكور كالطلاق
 لانه في حق التعلق ناقص مفقود وان كان في نفسه تاما غير مفقود وقد عرف بدلالة
 الحال ان غرضه تعلق العتق ايضا حتى لو انعدم عرض كان في قوله ان دخلت الدار
 فانت طالق وزينب تطلق زينب في الحال اذ لو كان غرضه التعلق لا كيف بقوله
 وزينب لان خبره لا ول صاحب الخبرية التامة ثبت ان المشاركة لا تثبت باعتبار العطف
 بالواو بل باعتبار كافيها ولا انفار بقوله تعالى اتوا الزكوة الى قوله تعالى اقيموا الصلوة
 بوجه لكن لما لم يكن الصبي والمجنون مخاطبين بالصلوة والزكوة لم يحبا علمها لعدم
 التكليف **قوله** والعام الى آخره اللفظ العام اذا ورد ناسبا سبب خاص
 سؤال او وقوع حادثة سواء كان غير مستقل ومستقلا جزاء وجوبا قطعيا او جوبا
 ظاهرا مع احتمال الابتداء بخصر سببه لا اتفاق ومعنى الورد على سبب صدوره عند امر
 الى ذكره ومعنى لاخصر سبب اقتضاه عليه عدم تعدد عنه حتى كان الحكم ثابتا
 في غيره نص آخر اورد لا نصا وبقيس اما الاول والآخر فلكل لا اتصال اما الثاني
 فلهذا هو لكن لما احتمل الابتداء صدق اذا نواه ديانته وقضاء لعدم الخفيف واما اذا كان
 ابتداء كلاما ظاهرا بان زاد على قدر الجواب مع احتمال انه موضوع الخلاف فعند ما حمل على

طالق ص

الابتداء ولا يخص بالسبب فالتا في ما لم يكن بينهما احد ازا عن الغاء الزيادة فخص
 اذا نوى الجواب ديانته لاخصا للخفيف فان قل لو حمل على العموم لم يكن الجواب
 مطابقا للسؤال قلت لان لم يكون مطابقا مع زيادته وهذا اجمال بفضل ان هذا العام
 على اربعة اقسام احدها ما خرج مخرج الجزاء كقول الراوي سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
 مخرج الجواب للسؤال السابق ولم يرد على الجواب وكان مستقلا كما لو قيل لرجل انك تغسل
 اللب من اجنابه او قيل له تعال تغدي مع فقال ان اغتسلت او ان تغديت فغدي
 حتى والثالث ما خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلا بنفسه كقوله بلى كما لو قال انك تسلي
 عليك كذا فقال نعم او اليس عليك كذا فقال بلى والاربع ما خرج مخرج الجواب كان مستقلا
 وزاد على قدر الجواب زيادته غير محتاج اليها وهذا هو موضع الخلاف وصورة ان الحادثة
 اذا وقعت لواحد من الناس في زمن النبي عليه السلام فنزل نزل عام في تلك الحادثة متناوئ صاحبها
 وغيره فانه لا يخص بصاحب الحادثة عندنا بل متناوئ وغيره وعند مالك وان في غيرها الله
 يخص ويراد بذلك العام ذلك الواحد مجازا وثبت الحكم في غيره بنص آخر او قل ليس
 ونظر ما اذا قال في مثله الاغتسال والغذاء ان اغتسلت اللب او تغديت العمودي
 حر لا بتقييد بغسل الجنابة وبالعذاء المدعو عندنا حتى لو اغتسل بالي سبب وتغدي اي تغداء
 تحت وقد قال ان لا تغدي وبلى نعم وسجد غير عام فكيف يستقيم الايراد من هذا الباب
 ويجاب بان المراد اعم من عموم الانتظام فنعم المطلق من الكلام **قوله** وقيل الكلام
 المذكور للمدح الى نحو قال بعض الناس فخص اللفظ العام بغرض المتكلم ويجعل الغرض
 كالمذكور حتى ان الكلام المذكور للمدح او الذم كقوله تعالى ان لا يبرأ لفي نعم وان الفجار
 لفي نعيم والذين يكثر من الذنوب الفضل لا عموم له حتى لا يجوز التمسك بالآية الاخير في
 وجوب الزكوة في الحل لا بانعلم ان ليس الغرض منه العموم بل هو الحاق الذم بمن يكثر الذنوب
 والفضة عندنا هذا فاسد لان العموم موجب الصيغة ودلائلها على المدح او الذم ليست نعم عن
 اراده موجها لعدم المناقاة بينهما والغرض مسكوت عنه فلا يجوز ترك موجب المنطوق به قلت
 يرد على اصل المسئلة لو كل امرأة في فكذا دفعا لطل العرق الغير عنى عيا قول كلاما حيث

خصص للفظ العام بغرض المسكلم وهو ارضاء وها حتى لم توقع الطلاق عليها ولكن ان يحاسب بان
 العرض اذ لم يكن من مافيا للعموم لا يخصص كذا المدح والذم واذا كان من مافيا يخصص كذا مسئلة
 الطلاق فان العرض وهو ارضاء هانك في وقوع الطلاق عليها للزوم ايجازها **قوله**
 وقيل الجمع المضاف اي الجمع اذ قول بالاجزاء يستحق حقيقة الجمع في حق كل واحد من اجزاء البعض
 ونسب هذا الامام زفر بن كوز من اموالهم لان ذلك حقيقة الكلام ولهذا حصلت المقابلة بينه
 الفرد ثبت في كل واحد من اجزاء حكم ذلك الفرد الذي هو موجب الحقيقة وعندنا ليس كذلك بل يقتضي
 مقابلة الواحد بالآخر لانه هو المفهوم من مخاطبات الناس يقال ليس يقوم بياهم وركبوا دوابهم
 اي كل واحد منهم ودابة وقال الله تعالى جعلوا اصابعهم في اذانهم واستغشوا ثيابهم اي كل واحد
 جعل اصبعه في اذنه ولهذا قال محمد بن ابي حنيفة في الجمع اذ قال لا امرأته اذ اولدتها ولد من فاسما طالقان
 فولدت كل واحد ولد اطلقا وكذا الفا قال ان دخلتها من الدار من فدخلت كل واحدة
 منها اذ اذن جميعا **قوله** وقيل لا امرأته اي التي اخلف العلماء في ان لا امرأته هي التي هي
 حكم في ضد المأمورة والمنهية عنه اذ لم يقصد الضد نهى او امر على احد قال بعضهم لاحكم لهما في
 الضد اصلا وقال الجصاص لا امرأته تكون نهيا عن ضد سواء كان ارضا واحدا كما لا مانع الكفر
 او اضدادا كالعقار وقال بعضهم بوجوب كراهة ضد بعضهم بدل على كراهة ضد وكذا النهي عن الشيء
 يكون امرا بضم ان كان له ضد واحد وان كان له اضداد لم يكن امرا بضمها عند البعض وعند البعض
 يكون امرا بالكل وهو باطل لا محالة الجمع بين الاضداد اذ انما من سحر في ساحة واحد وعندنا
 اصحابنا يكون امرا بواحد منها غير عني والاختلاف ان لا امرأته يقتضي كراهة ضده لا ان يكون موجبا
 لها او دلالة عليها والنهي عن الشيء يقتضي كون ضده في معنى كراهة واجبة اي كراهة موكدة في قول الواجب
 لان الامر بالشيء ساكت عن ضده غير متناول له فكيف وجب الحكم فيه لكنه ثبت حرمة الضد
 خروج حكم الامر لان طلب الوجود بالامر يقتضي انتفاء الضد اذ الانتفاء من ضرورية وجود
 الضد لا نحو الثابت بطريق الضد كالثابت بطريق لا قضاء وهو دون الثابت بالصريح
 والدلالة مثبتة اذ في الحرمة وهو الكراهة وهذا اذ لم يكن الاستعمال بالضد مفقودا للمأمورة
 بل كان مؤخر الم عن محله او مظهره للنفوت اما اذا كان مفقودا كالاكل للصوم فانه ثبت احرم

في باب منعه من
 ما لا يملكه

يفهم ذلك من قوله فاذا لم يفوته كان مكرها وهذا التفصيل يندفع ما اورد صاحب المحرر ان
 من ان هذا القول المختار خلاف الرواية فان ترك الصلوة المفروضة ولا امتناع عن تحصيلها احرام
 يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على تركه فعلى هذا كان ينبغي ان يقول المصنف وعندنا الامر بالشيء
 يقتضي كراهة ضده او حرمة ولما كان النهي الثاني ضمن كراهة مقتضا لكراهة النهي اذ في من احرمه
 بدرجته ناسبت يقتضي الامر بالثابت ضمن النهي كسنة الضد التي هي اذ في من الواجب عليه كمن في
 قوة اعتبار النهي بالامر **قوله** وفائدة هذا الاصل اي فائدة اخبار كراهة الضد على كراهة
 ان حرمة الضد لغيره لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع له بل وضع للايجاب لم يعتبر اي لم يحل
 مباشرة ضد المأمورة حراما ولا مفسدا لاداء المأمورة الا اذا فوت الاستعمال بالضد للمأمورة
 لان النفوت حرام فاذا لم يفوته كان مكرها لان الثاني بالفزون بقدر بقدرها ولا فزون
 في القول بالحرمة عند انقضاء النفوت كالامر بالقام في الصلوة ليس تحريم المفقود حتى اذا هدد
 بعد السجدة الثانية في الركعة الاولى او الثانية ثم قاطع للشيء لا يفسد صلوة بنفسه المفقود لانه لم
 يفوت القيام لما كان الانسان بعد لكن المفقود كمن لا يستلزمه تاخير الواجب لو فسد ولم يفسد
 حرم ونفسد صلوة كونه مفقودا **قوله** ولهذا قلنا اي ولان النهي يقتضي كراهة الضد قلنا
 ان المحرم لما نهى عن ليس بالخط بقوله علمه العلم لا بليس المحرم القبا ولا القميص ولا السراويل ولا
 القلنسوة ولا الخفين كان من السنة ليس بالازار والثرى وانما نهينا لانها اذ في مانع الكفارة
 عن غير المخططين **قوله** ليس غير المخططين ليس بالخط بل ضد ترك ليس بالخط وهو اعم من ليس
 غير المخططين لما كان اللبس واجبا وليس بالخط منبها تعين ان يكون السنة ليس غير المخططين
 او يقال لما كان بين المخططين وغير المخططين مصادرة اعتبار بين ما يتعلق بها ايضا مصادرة
 كما اعتبرت المصادرة بين لا سود ولا يضر لما كانت هي بين السود والبياض في الحقيقة **قوله**
 ولهذا قال الى اخيه اي ولان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده اذ لم يكن مفقودا لحرمة قال ابو
 يع من سجدة في الصلوة على مكان بحسب ثم اعادها على مكان طاهر لا يفسد صلوة لانه اي السجود
 على مكان يحسب غير مقصود بالنهي لانعدام صحح النهي لكن المصلي منه عن السجود على مكان يحسب
 كونه مأمورا بالسجود على مكان طاهر بل لا قوله تعالى وتباكروا بطهروا وبكروا الضد وهو السجود

مطلق

على مكان بحسب النفوت المأمورة لا مكان الاعادة على مكان ظاهر فيكون مكرهة ونفسه لا يكون
مفسد للصلاة وقالوا لئلا ان الاشتغال بالصد للنفوت فرض السجود لكن نفوت فرض الكف وهو
عن محل النجاسة في الصلاة بآتم ان السجود فرض الصلاة وهي تنادي بوضع الجبهة على الارض والارض
اذا اتصلت بالوجه صار مكان صفة لذلك الموضع يعني له الصفة للوجه حكم الاتصال فيكون بمنزلة حاصل
النجاسة الكف عن محل النجاسة فرض دأتم في الصلاة فنفت ذلك بالسجود على مكان بحسب كلف في الصوم
لما كان مأمورا به في جميع اليوم يكون الاكل في جرمه مفسدا ولا يقال ان النجاسة اذا كانت في موضع البدن
لا تمنع عن اكله عندنا خلافا لفرقنا لا نقول ما جعلناه حاملا للنجاسة في السجود باعتبار اداء الفرض
وضع البدن ليس بفرض فكان وضعها بمنزلة التمر كذا في ما اخبرنا من المقرر هذا ولكن
تشكل على قولنا في نفوت في سجده ومن بدت عورته فاستوحشني معنى ما لوقضي ركعا قدرا وصار
للرجل في صف النساء او موضع الانحاس او تحسنا كان الراجح للصلاة مفسدا والشرط امكان الاداء
لا الاداء فانه بن حكيم المسلمين على قوله ناض ظاهر يعرف بالامل لا بالخلص عنه الا بالحمل على الروا
يتين عنه وسمعت عن افضل المحققين من اسانيد سبل الله وابقاه التوفيق بينهما بان فرض السجود
لما نادى على قول الامام ابي جعفر في الله ما صلبت كالف وهو اقل من قدر الدرهم كان ينبغي
ان لا يفسد اذا سجد على مكان كسح ان لم يعد لتأذي فرض السجود بدون الجبهة كالبدن والبدن
اذا وقعت على النجس الا ان الجبهة مداخل في الفرض بعد كسح السجود بها فكان ينبغي ان يفسد ان اعاد
فاورث دليل الامام الاعظم شبيهه في كسح عند الامام الكا وقال ان اعاد جارا لا لا فانه الشبهة
غير موجودة في المسئلة الثانية وهذا دفعي لكن شكل على قول الامام الاعظم في لزوم عدم الفساد
على قوله وان لم يعد مذهب ان الصلاة فاسدة وان اعاد وحده ما ذكر ان الجبهة مداخل في الفرض
بعد كسح السجود بها كما في القراء بالزيادة على مقدار الفرض فالاحاطة في الحكم في الفساد وحسب
الاضاخص قول الناطم او موضع الانحاس في موضع السجود والرواية مطلقه والله الموفق
الى الحق **قوله** فضل الشروعات على نوعين لما دفع عن سان اقسام الاداء من الكتاب
وتوابعها شرعية بيان اقسام الاحكام ونفاوت منازلها والمشروع ما جعله الله تعالى شرعة
 لعباده اي طوعا ومسلما سلكونه والعزيمة في اللغة القصد البالغ المؤكد قال الله تعالى ولم يجد

في كتابنا من قوله في الصلاة
فانما هو في الصلاة على وجهه
فانما هو في الصلاة على وجهه

عزما اي قصدا مؤكدا في العصيان وفي الشرع اسم لما هو اصل من المشروعات غير متعلق بالعباد
اي ما است ابتداء باثبات الشئ حقا له سميها لانها في غاية الوكان من حيث كانت مشروعة ابتداء
حقا لصاحب الشرع فكان المعنى الشرعي مطابقا للمعنى اللغوي والرخصة اسم لما بني على اعذار
العباد ومعناها اللغوي اليسر السهولة سميها لانها في غاية الوكان من حيث كانت مشروعة ابتداء
نقسم ما يتعلق به الثواب من العباد والافلا باحد اخطئه في العزم لصدق العزم على ما وجوه
المحر ان ما يتعلق به الثواب من العزم لا ان كسح جاحل او لا الاول الفرضية والكتاب
اما ان سحى تاركه العقاب ولا الاول الواجب انما ان سحى تاركه الملازمة ولا الاول
السنة والكتاب الفصل ما الفرضية فهي في اللغة القطع والقدر قال الله تعالى سون اربناها وفرضها
اي قدرناها وقطعنا الاحكام فيها وقد ذكرناه وفي الشرع ما لا يحتمل زاده ولا نقصا ما لكونها
مقدرة مقطوعة ثابتة بدليل لا يشبه فيه من الكتاب والسنة المتواترة او لاجماع القطع كالامان
والاركان الاربعة وهي الصلاة والزكوة والصوم الحج وحكم الفرض اللزوم على ما في حصول
العلم القطعي بثبوته وقصدت بالعلب اي وجوب اعتقاد حقيقته بثبوته بدليل قطع وهو عبارة عن
الايان به وعلا بالبدن اي وجوب العمل بالبدن اذا كان مما يتعلق بكسبه العمل حتى يكفر
جاحد لسد الصدق ونفسيق تاركه بلا عذر لان ترك العمل بالواجب معصية المعصية فسيق
فتركها فاسق الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف في كسح اذا الاستخفاف في الشرائع القطعية
كفروا بما قدمت بالقطعة اذا الاستخفاف بالواجب ليس بكفر على ما سمي من قوله ونفسق
تاركه اذا استخف باخبار الاحاد **قوله** وواجب ومعناه لغة هو الساقط من الوجه وهو السقوط
قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت سمي به لسقوطه عن رتبة الفرض في اثبات العلم القطعي
او لسقوطه عن اعلى او لسقوطه علنا علما من غير ان يحمله بخبرنا او هو اللازم من الوجوب
وهو اللزوم وفي الشرع ما ثبت بدليل في شئ واحد والعام المخصوص من الكتاب والسنة
المأولة وذلك مثل بعض الفاح وصدق الفطر والاحية وحكم اللزوم علما اي بحسب اقامته كاقامة
الفرض لاعلم على المعنى اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا لما في دليله من الشبهة لهذا لم يكفر
جاحد ونفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لاجماع على وجوب العمل

في كتابنا

بها فاما تاركه متاولا فلا يفسق لان المتاول سعى السلف والخلف في النصوص عند التعارض
واما تاركه غير متاول فلا يوجب التفسق عند صاحب القوم واليه اشار كل امام فخر
كاسلام يع في اصوله وقيل الاول بوجوب المضلل لانه رد الحزب الواحد وذلك بدعي والثالث التفسق
والا لا يوجب المضلل التفسق واليه اشار كل امام السرخسي فان قيل ما وجه التخصيص بالواحد
والواجب قد ثبت بالجانب المشهور اذ فيه شبهة كونه آحادا كاصل العام المخصوص كآية
الماولة كما ذكرنا قلت وجهه اما عموم الواجب الثابتة كلها خارا لا آحادا وكثرتها او كون
الرد الموجب للتفسق مخصصا باخبار الآحاد عند اذرد العام المخصوص والماويل من النصوص
لا يوجب عند اختلاف العلماء في بقاء حجته ورد الخبر المشهور بوجوب المضلل لانه في قول المتأول
قوله وسنة وهي لغة الطريقة مطلقا حسنة كانت او سيئة وشريعة الطريقة الحسنة المسلوكة في
الدين من غير افتراض ولا وجوب سواء سلكها النبي عليه السلام او غيره عن هو علم في الدين فخرج
الفضل ايضا لان الطريقة بنيت عن الطرق اما لغة او عرفا فالهذه طريقة فلان اذا كان نظرها
وهو منفرد في الاستحباب ودخل فضل الصحابي خلافا لثانيه وحكما ان بطائر المرابا فامتها
لانها طريقة امرنا باحيائها ونهينا عن اماتها واحياؤها في فعلها مع الخلو عن صفه الغرضية
والوجوب فسحق الملامه بتركها بلا عذر في الدنيا وحرمان الشفاعة العقبى قال عليه السلام
من ترك سنة لم ينسج له شفاعتي والظاهر ان المذكور من حكم السنة مخصوص به الهدي اذ سنة الزوا
لا طالب المرابا فامتها وكانه انما عرفها وبين حكمها خاصة اشار الى ان النوع اعم من السن
كاسم من الزوا **قوله** الا ان السنة الى الحزب اي لكن لفظ السنة اذا اطلق لا يخص
سنة النبي عليه السلام بل قد تقع على طريقة غيره من اعلام الدين كالصالحين وعند كل امام الشافعي
مطلقا تقع على طريقة النبي عليه السلام فقط وصورة الملة اذا قال الراوي ان من السنة كذا او قال
الصالحين امرنا بكذا ونهينا عن كذا لا يفيد كاختصاص سنة النبي عليه السلام بل يحتمل سنة
الصالحين رضي الله عنهم على السواء حتى لا يتعين احدهما الا بدليل عندنا وعند كل امام الشافعي
يعتبر في السنة النبي عليه السلام فقط وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصالحين فلا يطلق اسم
السنة على طريقة الا مجازا فتعين اختصه عند كذا لفظ وعندنا لما وجب تقليده كان طريقة

بشيء كطريقة عليه السلام فلم يتعين عند كذا لفظ **قوله** وهي نوعان سنة الهدي وهي التي يكون
اقامتها بكلمة الهدي اي الدين وتعلق بتركها كراهة واساءة وهي دون الكراهة مثل كراهة كذا
ولا فامة السن الرواية لهذا قال محمد بن يعقوب في بعضها انه يصح سبها بالترك وفي بعضها انه ياتى به
وفي بعضها على القضاء وهي سنة الفجر لكن لا تعاقب بتركها لانها ليست بواجبة وذو ادعي التي اخذها
هدي ولا تتعلق بتركها كراهة ولا اساءة ولا فضل ان يأتى بها كبر النبي عليه السلام في قيامه وقعوده
في الصلوة كقول القراء والركوع والسجود وغير ذلك من افعال الزائدة فيها وافعال خارجة الصلوة
من القيام والقعود واللباس وكذا كل غير ذلك **قوله** ونقله في اللغة الزيادة ومنه سميت العنقة
نقلا لانها زائدة على ما هو المقصود من الجهاد شرعا ويسمى ولدا لولدنا فلهذا ذكر وفي الشريعة ما شاب
المرء على فعله اي سخط الثواب لا تعاقب على تركه فتوافل العبادات زوايد على الفرائض الواجبات
والسن مشروعة لنا لا علينا وهو دون سنن الروايد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسنة النبي
عليه السلام بخلاف الفعل واورد على تعريف الفعل صوم المسافر والزكاة على ثلاثيات في قرآن
الصلوة فان كلامها منع فرضا مع صدق تعريف الفعل عليه فلا يكون ما نعلمنا واجب عن كذا بان
المراد الركز مطلقا وعن كذا ان الزيادة قبل بحفظها كانت فاعلمنا فاضا بعد التحقق لا دخلها
حت فحسبنا فاقرا ولما يتبين القدان كالنا فلهذا بعد الشروع يصير لاجباجع لو افسد بعبادة القضاء
تعاقب على تركها والزيادة على الركعتين للمساقر فعل لهذا اي لاجل انه شاب على فعله ولا تعاقب
على تركه وسبغ لهذا زائدة هتق **قوله** وقال الشافعي في ما سبغ الفعل على هذا الوصف اي على
وجه غير منه بين الاتيان والترك في كذا ابتداء وحين يتبع كذا غير لازم بالشروع فلا يواحد
بالمضى ولا بالقضاء عند كاف لان حصة الشيء لا تغرب بالشروع مع ان البقاء اسهل من كذا ابتداء
كالخطون وهو ما اذا شرع في صلوة او صوم على طين انه عليه فبين ان ليس عليه بصيرا رعاية الفعل
بالاتفاق ولو افسد لا كبر عليه القضاء وقتنا ان ما اذاه صار لله تعالى له ولهذا لما مات على ذلك
كان مثابا عليه في صيانته عن ابطاله صوون وجوب صيانته حق الغزو كونه مسكنا لانه لا ينافي ان يرضى
له الا بطلان كالمصدق المسك بطلان الحق ولا ذكي والعبادة المقدمة بطلان الردة ولا بطلان الصيانة
الا بالزام الباطن وانما مخرجه عن عدم النجس فان قيل لما لم يتحمل كون الموجود منه طاعة الابناء فام الباطن

فلم يكن المؤدي عباده فلم يحرم ابطاله فلما لا شك ان مقترب الشروع في الصوم والصلوة مع التكليف
 النفس عن الشهوة ومعظم الرب الارى ان الله عباده فكيف الله المعقنة بالعمل محرم ابطالها
 وانما عدم ما يسهل صوما ماما وصلو تام شرعا فان قبل ابطالها وانما هو بطلان في ضمن
 امر مباح وهو ترك النفل هو محرم فلم يفعل لانه نفل فصار كسنة رزق مملوك يلزم منه فساد رزق
 الغنم بالتزويها فان لا يكون اتلا فحتى لم يلزم الضمان قلت لان ان ترك النفل بعد الشروع مباح
 ولو سلم فلا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المتأخر لا بمعنى لا بطلان لاما حصل به
 البطلان كسحق رزق مملوك فتم ماء الغنم بخلاف فساد رزق الغنم فانه انما يضاف الى رخصة
 ارضه لا الى سقيته **قول** وهو كما لندراي الجزاء المؤدي صار لله تعالى فعلا كالمند ورصار للآل
 تسميه لانه قصد بندن العباد وصدق العباد عباده ولا شك ان الفعل قوي من القول
 لانه وعد وان اجاب ابتداء الفعل اقوى من اجاب بقاءه ثم لما وجب لصيانته ادنى الامرين وهو
 التسميه ما هو اقوى بها وهو ابتداء الفعل فلا يجب لصيانته اقوى بها ادنى الامرين وهو بقاء
 الفعل وانما كان اولي فان قلت لما كان النقاء اسهل من كالبدا كما تجتمع البقاء او لا
 قلت لما وجبت صيانته الجزاء المؤدي عن البطلان وجب البقاء لصيانته لان البقاء لسهل واما
 مسئلة المظنون فالفكر منه ان يقضى كما قال زفر بن الآ ان علماءنا همهم الله استحسنوا وقالوا
 ان سبب الوجوب وهو الشروع صادق الواجب برغم فلما لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد
 كما اذا شئ في الظاهر ثم افسده لا يجب عليه شئ هذا الشروع **قول** ورخصه اعلم ان الرخصة
 من قبيل المشكل لقبول فزادها النفاوت في معنى الرخصة لان ما يطلق عليه اسم الرخصة اربعة
 انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر اي الحكم واقوى في المعنى الذي وضع له الرخصة
 واجدر من كآخر في اطلاق اسم الرخصة عليه ونوعان من المجاز احدهما اقوى من كونه مجازا في باب
 الرخصة من كآخر وذلك لانها ان شرعت مع قيام السبب المحرم وحكمه فهو كحقيقة ثم ان ثبت
 عليه حكم وهو المحرم لا يراخ فهو كالحق لان كمال الرخصة بكال التوبة والافواه النوع الثاني وان
 شرعت مع عدم السبب المحرم وحكمه فهو المجاز ثم الاصل ان لم يبق مشروعنا اصلا لعدم
 بقاء سببه مشروعنا فهو كالمعروف وان ثبت مشروعنا في الجملة فهو النوع كآخر اما احق نوعي الحقيقة فانه

هذا هو الوجه في رخصة الصوم
 في جميع الامور التي هي في حكم الصوم

مع قيام المحرم وقيام حكمه وهو المحرم فان قلت الاستباحة مع قيام المحرم والمحرم جميعا
 القدرين قلت المستباح ما تعامل به معاملته المباح في عدم المواخذة وزرع الجناح وليس من
 خرون سقوط المواخذة من انتفاء الحرمة لجواز العفو عن الجناح بعد اتمام العقوبة قلت
 المواخذة من احكام المحرم فليز من قيام الحرمة بدون حكمها فخصص العلم لا محض قلت حكم الحرمة
 الاحتقان المواخذة وهي لتفك عنها لا المواخذة والامانة خلف عنها فكذلك كالمكرم على اجراء كماله
 الكفر فان لم يأتها على اللسان حاله لا كراهة مرضية شرط اطمنان القلب بالامانة مع قيام حرمة الكفر
 والمحرم وهو الدليل الدال على وجوب الامانة حتى لو صرف في كراهة ما كان مثابا فان قيل كيف يستقيم سقوط الوا
 في الكفر وهو غير خارج العفو قلت سقوط المواخذة عن اجراء كراهة الكفر على اللسان مع اطمنان
 القلب ثابت بالفرض هو قوله تعالى الا ان يكون وقلبه مطمئن بالايمان وهو لا يستلزم الكفر
 بقاء النصيبين مع اطمنان القلب وكما قطار في رمضان واثلافة مال الغنم ان الصيام
 الصحيح المقيم اذا اكرم على كافتار في نهار رمضان او اكرم احد على الاف مال غنم اكرها
 ما مرضى ذلك لان حق الله لا يفوت معنى وكذا حق الغنم لا مكان التذكار كالفداء والضمان
 مع ان حرمة كافتار ولاف مال الغنم لا يستقطبا لا كراهة فلو صبر اخذ ما يعرفه بتأجيل الرضا
 الرحمن يوم الحساب وكثر الخائف على نفسه كما بالمعروف اي اذا خاف على نفسه الجوارح فخص
 ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر رعاية لحقة فانه لو اقدم بفوت حقه في نفسه صوم ومعنى
 ولو احم بفوت حق الله فهو لا معنى لبقائه اعتقاد الفرضه فلو اقدم حتى قيل صار شهيدا لان
 فرضيه الامر بالمعروف قائم فكان في الاقدام اقامة الفرض واجبا حق الله وفنفع العباد
 ايضا لان الظاهر انه اذا قل تفوت الفسقة لا اعتقادهم وجوب ما يبره فمؤثر فعله
 في باطنهم بخلاف الغازي اذا حمل على جاء من المشركين وقيل من غير ان ينكح فيهم فانه
 يكون انما لان جمعهم لا تنصرف بفعله فكان ملحقا بنفسه التهلكة من غير اجبا حق الله فان
 الامر بالمعروف ولجب البقاء النفس التهلكة حرام فاذا ادى الاستغفار الواجب الى ارتكاب
 الحرام كان تركه واجبا قلت لان هذا القاء النفس التهلكة بل في بذل النفس لاجل حق الشرع
 كما في الجهاد وربما لا يفض الى الاهلاك وكما يبر على كراهة الامور المتضررة بالغير فانه يجوز

عند الاكراه والاضطرار وان وجد سبب الحرم والحكم جميعا ولو صير اثباتا بالاحذ بالغريم كما سيجي
قول وحكمه ان الاحذ بالغريم اول لان المتخصص فيه عامل لنفسه الاحذ بالغريم عامل لربه فقلت
 العمل للرب لم يارجح الى حق الله تعالى فاما ما يرجح الى حق العبد من ان لا يفي بالغريم اذ نفعه الاكراه
 او المتخصص فقلت لا شك ان الاحتياط عن محرمات الدين يبدل النفس اطوارا للصلابة اغراض الدين
 وفيه اغراض لرب العالمين **قول** والاما ما يستجيب النوع الكما من نوع الخصة ما رخص فيه وعموم
 معاملته المباح مع قيام السبب المحرم وجب الحكم كمن حكمه متى اخ الى زمان زوال العذر فمن حيث قيام
 السبب كانت الرخصة جميعه ومن حيث تراخي الحكم كان هذا دون الاول منزلة كما يسع بشرط الخيار مع
 البات وذكر ان كمال الرخصة من حيث عيا كمال العزيمة كما ذكرنا واذ كان الحكم تابعا مع السبب كان حكمه
 اقوى مما اذا كان الحكم متي اخيا عن السبب فان قلت اذا كان الحكم وهو الحريم متي اخيا فامتنع
 الاستباحة قلت معنى استباحة الشيء هو المعاملة بمعاملة المباح كما ذكرنا سوار كان ذلك الشيء باقا
 على الحرم او لا فالمراد بها مطلق الاذن لا يمنع تساوي الطرفين لنا في حكمه وذكرنا مثل فطر المسافر
 والمرضى فانه رخص في جميعهما مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهور وتوحيط الخطاب
 العام نحوها وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه هذا الوادي نفع عن الفرض خلافا للظاهر فنعينهم
 وجوبه معلق بادراكه من ايام الفطر وهو منقول عن ابن عمر وان عيسى بن مريم رضي الله عنهم الا ان
 وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار تراخي في حكمها الى ادراكه من ايام الفطر غير انه تاجل الدين حتى
 لم يلزمها الامر بالغريم لو ما قبل ادراكه من ايام الفطر كما لو ما قبل رمضان فان قلت ان اردت
 بقيام السبب سبب نفس الوجوب وهو شهود الشهور فذلك غير مستقيم لان نفس الوجوب ثابت في الحال غير
 متي اخ وكذا ان اردت بسبب وجوب الاداء وهو الخطاب لان كلهما متي اخ فلم يراجح الحكم عن السبب
 قلت المراد به قيام الخطاب وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام فان قلت هذا الخطاب
 لعن المسافر والمرضى بل قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الآية فقلت ظاهره تناوذهما والماخول للز
 خصص التخصص وفيه بحث لا ان لم يحمل على التخصص يكون من النوع الاول وان حمل عليه يكون من نوع
 الجواز فلا يظهر للتخصص نوع اخر كما ذكر بعض الفاضل في شرح المعنى والجواب ان لا يلائم ان لم يحمل على التخصص
 يكون من النوع الاول وانما يكون منه لو لم يكن وجوب الاداء وحرمة الافطار متي اخيا والحال انه متي اخ

بدليل عدم وجوب كراهية الفدية لو ما قبل ادراكه من ايام الفطر كما ذكرنا لكن رد هذا اعتراضا
 لقران احدهما انه لو كان وجوب الاداء متي اخيا لم يكن المدرك للصيام عن من ايام الفطر قاضيا وليس كذلك
 وثانها انه اذا وجد الخطاب في الشهر مع عدم وجوب الاداء في صوم المريض المسافر لم يخصص العلم
 ويمكن ان يحاجن كما دل بان المدرك للصيام عن من ايام الفطر حقيقته لصدق تعريف الاداء عليه اطلاق
 اسم الفاضل عليه باعتبار نفوت الوقت المقدر له مع امكان الاداء فيه في الجملة وعن الثاني ان الحكم فاما انما
 لا يستعمل فلا تخصيص له هو عبارة عن وجود العلم مع عدم الحكم **قول** وحكمه ان لا يخذ بالغريم
 اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من كراهية عندنا خلافا للامام الكوفي في فطر الفطر افضل
 عندنا في قولنا ظاهر قوله تعالى فقد من ايام الفطر الا انه متروك لظاهره حتى عدم احوال الاحاديث
 الواردة فيه فيمنع معتبرا في فضيلة الفطر فلتنا ان السبب الموجب للصوم وهو شهود الشهور متي اخيا فحقه
 بجماله وناخر الحكم لا يمنع صحة التعليل كالدين الموجب فكان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى والمرضى عاملا
 لنفسه فكان الاول اولى على ان في هذه العزيمة مع الرخصة من وجه اذ فيها نوع من الرخصة وهو موافقة
 المسلمين اذ البلية اذا عمت طابت فكانت العزيمة عاملة على الرخصة مع الكمال في ذاتها والرخصة لا يودي
 معنى العزيمة عاملة على الرخصة مع الكمال في ذاتها وهو المعامل الذي كانت اولى واعتدض عليه
 مانه انما يكون عاملا لله تعالى ان لو كان موافقا للحكم والجواب انه لا شك في كونه موافقا للحكم تعالى وان
 اتفاقا فكان المؤدي عاملا لله تعالى **قول** الا ان يضعفه الصوم فلا يجوز له الاحذ بالغريم حتى
 لو صرع الصوم ومات كان انما لانه يصير قاتلا لنفسه ففعله بخلاف ما اذا اكرم على الفطر فخصر حتى
 قيل لان الفعل اضاف الى فعل الممكن **قول** واما اتم نوعي الجواز في وضع عنايه من نوعي الاصل
 والاغلاي اي كالموراث في كانت على من قبلها كما قال الله تعالى وضع عنهم اصرهم وكاغلاي
 الى كانت عليهم لان الرخصة حقيقة هي كاستباحة مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا في
 حقنا اصلا لم يكن رخصة حقيقة الا ان هذا لما كان نسخا تخف كخفا وتيسيرا في رخصة مجازا ولما لم
 يبق الاصل مشروع عا في حقنا بالكلية كانت الرخصة ثم في المجازة بخلاف القسم الثاني فان لاصل فيه مشروع
 في الحكم **قول** والنوع الثاني ما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة
 مع بقاء السبب موجبا لذلك الحكم في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة اصلا كانت الرخصة مجازا اذ ليس

ومنه نظر في ظاهره والاولى ان كان عليه
 بان احذ بالغريم في حاله المستطير والآخر
 ليس كذلك فانهم لا يولون له

في مقابلتها عذمة ومن حيث انه سقط بغير مشروعية كانه شبهة حقيقة الرخصة لكن جه المجاز لكونها
 بالنظر الى محل الرخصة غلبت على شبهة الحقيقة الرخصة وذلك كقصر الصلوة في حالة السفر فانه رخصة لمقاط
 عندنا لان العزيمة سقطت في حق المسافر اصلها مشروعة حتى لو نوى المسافر الظاهر او العذر والعشاء
 اربعة عشر مقدي بالمعنى لا يجوز عندنا والرواية في صلوة الجلالى لانه نوى غير فرضه فلا يجوز لان السبب
 في حقه لم يبق موجبا الا كعتين فسقط هذا ما اعترض بعض الافاضل بان نواب الاربع اكثر لان فضل
 الاعمال احرها باحدث فتبين ان يجوز لكن الاحكام مشروعة في الجلالة حال كاقامة في حال كاقدا بالمعنى
 لانه سفر فرضه بالاقامة او بالبيعة دون القسم كما دل في الحارزة وكسقوط حرمة الحرم والمبينة في حق المظهر
 والمكروه حتى لم يبق عندنا بل تدلت بالاباح للاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه اذ هو
 الاستثناء من الحرم ففقدنا الاباح في المستثنى ولا مرد عليه قوله تعالى الا ما امن اكره وقله مطهرا بالامان
 فانه لم يدل على كانه لا اثم ان الاستثناء من الخطر لدل على كانه لا اثم ان الاستثناء من الخطر لدل على كانه لا اثم
 من كره بالله من بعد ايمانه فعليه من نصيب الله الا ان اكره فتتبع العصب في ذلك لادل على ثبوت الاباح طراز
 ان يكون مستباحا وكسقوط غسل الرجل في ذلك المسح في حق المخفف المباح فان العزيمة وهو الغسل غير مشروعة
 ما دام مخفيا لان اعتبار القدم يكفي في سائر احدث يلا القدم فثبت ان الغسل باق وان المسح
 شرع ابتداء لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل نادى بالمسح اذ لو كان كذلك لشرط كون الرجل
 طاهرا وقت اللبس كما في المسح على الجسر **فان قلت** فاما معنى قوله انه لو اخذ بالغرر كان ما جورا
 وان الغسل افضل قلت معناه ان نزع الخلع من غسل الرجل او يامن لبسه مسحا واما غسل الرجل في حاله
 الخفف من نوع من التكلف فمناظرة اصلاحة لا يجوز صب الماء في اخف غسل الرجل فيه ويرك المسح هكذا ذكر
 بعض الشارحين وسمعت بعض سادات المتبحرين قدس الله روحه ينقل عن العلامة المحقق عمن الرواية
 فبان الادراك بها والله والدين الحناء في فعل الله وضوانه ان من لبسها واستعا له خرق كبر مقدارها لا
 يمنع من جوار المسح ودخل الماء من خرقه وغسل رجله بجره الغسل وبطل مسح ان كان مائسا ويجب غسل
 الآخر والرواية في خرم الصاوي فتشكل على هذا الاصل **قوله** هل كامر والنهي الى الخصم
 لما فرغ من بيان اقسام المنكرات شرعية في سان اسبابها فان لها اسبابا ظاهرة تضاف وجوبها اليها
 بالنسبة البناء وهو مذهب المحققين فقال كامر والنهي مع جميع اقسامها المذكورة فاما سبق الطلب كاحكام
 المشروعة

في مقابلتها عذمة ومن حيث انه سقط بغير مشروعية كانه شبهة حقيقة الرخصة لكن جه المجاز لكونها
 بالنظر الى محل الرخصة غلبت على شبهة الحقيقة الرخصة وذلك كقصر الصلوة في حالة السفر فانه رخصة لمقاط
 عندنا لان العزيمة سقطت في حق المسافر اصلها مشروعة حتى لو نوى المسافر الظاهر او العذر والعشاء
 اربعة عشر مقدي بالمعنى لا يجوز عندنا والرواية في صلوة الجلالى لانه نوى غير فرضه فلا يجوز لان السبب
 في حقه لم يبق موجبا الا كعتين فسقط هذا ما اعترض بعض الافاضل بان نواب الاربع اكثر لان فضل
 الاعمال احرها باحدث فتبين ان يجوز لكن الاحكام مشروعة في الجلالة حال كاقامة في حال كاقدا بالمعنى
 لانه سفر فرضه بالاقامة او بالبيعة دون القسم كما دل في الحارزة وكسقوط حرمة الحرم والمبينة في حق المظهر
 والمكروه حتى لم يبق عندنا بل تدلت بالاباح للاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه اذ هو
 الاستثناء من الحرم ففقدنا الاباح في المستثنى ولا مرد عليه قوله تعالى الا ما امن اكره وقله مطهرا بالامان
 فانه لم يدل على كانه لا اثم ان الاستثناء من الخطر لدل على كانه لا اثم ان الاستثناء من الخطر لدل على كانه لا اثم
 من كره بالله من بعد ايمانه فعليه من نصيب الله الا ان اكره فتتبع العصب في ذلك لادل على ثبوت الاباح طراز
 ان يكون مستباحا وكسقوط غسل الرجل في ذلك المسح في حق المخفف المباح فان العزيمة وهو الغسل غير مشروعة
 ما دام مخفيا لان اعتبار القدم يكفي في سائر احدث يلا القدم فثبت ان الغسل باق وان المسح
 شرع ابتداء لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل نادى بالمسح اذ لو كان كذلك لشرط كون الرجل
 طاهرا وقت اللبس كما في المسح على الجسر **فان قلت** فاما معنى قوله انه لو اخذ بالغرر كان ما جورا
 وان الغسل افضل قلت معناه ان نزع الخلع من غسل الرجل او يامن لبسه مسحا واما غسل الرجل في حاله
 الخفف من نوع من التكلف فمناظرة اصلاحة لا يجوز صب الماء في اخف غسل الرجل فيه ويرك المسح هكذا ذكر
 بعض الشارحين وسمعت بعض سادات المتبحرين قدس الله روحه ينقل عن العلامة المحقق عمن الرواية
 فبان الادراك بها والله والدين الحناء في فعل الله وضوانه ان من لبسها واستعا له خرق كبر مقدارها لا
 يمنع من جوار المسح ودخل الماء من خرقه وغسل رجله بجره الغسل وبطل مسح ان كان مائسا ويجب غسل
 الآخر والرواية في خرم الصاوي فتشكل على هذا الاصل **قوله** هل كامر والنهي الى الخصم
 لما فرغ من بيان اقسام المنكرات شرعية في سان اسبابها فان لها اسبابا ظاهرة تضاف وجوبها اليها
 بالنسبة البناء وهو مذهب المحققين فقال كامر والنهي مع جميع اقسامها المذكورة فاما سبق الطلب كاحكام
 المشروعة

وهذا في الامر ظاهر وكذا في النهي لانه لطلب الكف عن الفعل وهو حكم شرعي وذلك لما سبق من ان
 الوجوب ثبت بالسبب وجوب الاداء بالخطاب واما ما يراى ان فلما كان الامر لطلب النفع فلا بد لنفس
 الوجوب ليرضاه الله ان كان للموجب حقيقة هو الله فثبت وجوب الايمان بحدوث العالم اي بغير الظاهر
 علما ان الله قوله تعالى سترهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية وذلك ان وجوب الايمان ان كان ما يجب
 الله تعالى لانه تعالى وضع له اسبابا ظاهرة تضاف وجوب اليها بتيسير الامر على العباد وحسن المادة العباد
 وهي الغيرات الطاهرة في العالم فانها يدل على ان لها مغيرا ومؤثرا قد يغيبا عما سواه ولجاء ذلك
 قطعا للتسلسل وجوب الوجود مني عن جميع الكمالات وينبغي جميع النقضات فظهر ان ليس احد
 من حدوث العالم الحدوث الزماني بمعنى المسبوقية بالعدم على ما قسم بعضهم اذ هو عندنا لا يصلح
 سببا ظاهرة في حق كل احد فان قلت لما كان السبب هو الحدوث لكان ينبغي ان يصح ايمان الصبي بغير اركان
 او غير ممزوجة بالسبب قلت صح الاداء تتوفر على وجود ركنه وهو التصديق والافرار وذلك تتوفر
 على التمسك فان قلت ينبغي ان يجب على الصبي المميز لوجود ركنه ايمان كحق ركنه **قلت** وجوب الاداء ببنين
 على الاهلية الكاملة وهي بالبلوغ خلاف صح الاداء فان بنين على كاهلهما القاصح وسبحي كحقه وركب وجوب
 الصلوة هو الوقت على ما مر وسبب وجوب الزكوة ملك النصاب الثاني لانه تضاف اليه ونصاعف مضاعفة
 والاضافة اقوى دليل السبب سبب وجوب الصوم رمضان هو شهره لانه تضاف اليه منكر بذكره الا ان
 الامام شمس الملة مع ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشراعية الامام ببلائها لان الشهر اسم مجموع
 ولهذا الزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضى الشهر وصح فيه الاداء بعد كحق
 جز من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب وجوب الاداء فيه بل في وقت الواجب وهو النهار وذهب اكثر
 المحققين الى ان سبب وجوب الايام دون الليالي اي اجزاء الذي لا يجزى من اول كل يوم ببله يوم ذلك
 اليوم وهو احسن المصنف لان صيام الشهر موزع على الايام توزع الصلوات على الاوقات فيجعل
 كل يوم سببا لكل يوم كوقت كل صلوة لانه يكون صوم كل يوم عبادة على حدة فشرطه ان لا يحل
 واما عدم سقوط الصوم عن الجنون المفق في جزء من الليل فلا نه اهل الوجوب مع الجنون الا ان الشرع
 استقطع عنه عند نضاعف الواجبات في حال المجروح واعتبر المجروح في حق الصوم بالسقوط الجنون جميع الشهر
 ولم يوجد واما جواز النية في الليل لكونه مابعا للصوم في حق هذا الحكم فدون تعذرا فان النية باول
 اجزاء الصوم

ولا يزور فها نحن فيه وسبب وجوب صدقة الفطر رأس مائة ويلى عليه اي يقوم بكفائته ويحمل مؤنونه ولا
 والمؤنة شي يجب على الغير بسبب قضاء الفطر هكذا اعرضها بعض المحققين والآولى ان يقال المؤنة ما يخرج
 على المكلف بسبب قضاء مؤناته بالمال فيدخل فيه التعرف بنفسه في مؤناته ايضا هكذا افاد
 العلامة مولا باها الله والدين الخاني نور الله قلوبهم والاصل ان الرأس نصف المؤنة والولاية
 سبب وجوب صدقة الفطر عندنا حتى لم يجب عن المرأة على الزوج وعن الابن البالغ الرض المفسر على
 الاب لعدم الولاية وان وجدت المؤنة ولم يجب ايضا عن الصغرى على الاب عند الامام من ائمتنا
 واني لو لم يكن لعدم المؤنة وان وجدت الولاية عند الشافعي سبب الوجوب في رأس واحد ولما قوله
 عليه السلام ادوا عن تؤنوت فان كلمة عن لا تنزع الشيء عن الشيء وانفصالة عنه لانها للبعد والمجاورة فاذا
 وقت صله لا دأه منكم الاسقاء اما لا تنزع الحكم عن السبب يقال ادي الزكوة عن ماله واخراج
 عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل فاداه عنه غير كانه ثابت عنه كما يقال على ادي
 العاقلة الدين عن القاتل وقد امتنع الكا لا امتناع العبد والكافر والفقر فنعين
 الاول ودل على ذلك الحكم بوصف المؤنة على ان هذه الصدقة يجب وجوب المؤن والاصل في وجوب
 المؤن رأس مائة على كونه الجيد فتمتية ايضا على اعتبار المؤنة والولاية فالتف فالرأس
 سبب للمرا لا دأه المدين انه يجب وجوب صدقة الفطر قلت معنى الحديث اداء الصدقة الواجب
 بسبب الرأس وكلوا هذه المؤنة بسبب رأس من يؤن مؤنة عليكم ولذا انضاعف الواجب في
 الرأس دل ان الرأس في الوقت شرط والاضافة اليه مجاز باعتبار ان زمان الوجوب لا يكر
 الواجب فليس باعتبار تكرار الوقت بل باعتبار تكرار الحاجة اذ المؤنة تنكر ابدأ بتكرار الحاجة
 فان شري جعل يوم الفطر وقت تجدد الحاجة ككثرة الزكوة باعتبار وصف النماء عند حلول
 الحول فجعل الرأس كالمحدد باعتبار وصف المؤنة كانه المال وسبب وجوب الحج البيت لقوله تعالى
 والله على العاكس حج البيت دليل الاضافة والوقت شرط لا دأه وهذا لا يكر بتكرار وانما لم
 بحر الادارة اول وقت وهو اول شوال كوقت الصلوة مع وجود السبب لان الاداء مجموع اركان شرع
 متفرقة فمتما على امكنه وازمنه يشمل عليها جملة وقت الحج فلا تأدي دون رعاية الرتب المشرع
 كانه اركان الصلوة وسبب وجوب العشرة الارض النامية خارج حقيقا لان العشرة سبب الارض
 الارض

في سبب وجوب العشرة الارض

في سبب وجوب العشرة الارض

وانما يكرر مع احاد السبب لان الوصف الذي صار الارض لاجل سببها وهو النماء متحد فصار السبب متحد
 وصفه متحد احكاما كالركوع وصدق الفطر وسبب وجوب اخراج الارض النامية خارج نفدي بالتمكن
 من الزرع يقال خراج الارض وانما اعني النماء الحقيقي في العشرة والقدر في اخراج لان العشرة
 بحسن اخراج فلا بد من حصته واخراج مقدار الدرهم فبلغ النماء القدر في وسبب وجوب الطهارة الصلوة
 اي اراد تعالى الاصح لمرتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اردتم القتام
 هذا شعر بالسبب وهذا اول ما يقال لانه اضاف اليها شرعا وعرفا لفعال طهارة الصلوة وكبري جوبها
 وسقط سقوطها لان هذا انما يصلح دليلا على سبب الصلوة دون ارادتها واخذت شرط وجوب الطهارة
 لان العرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرصفه الطهارة فلا يجب بحصيلها الا على قدر
 عدمها وذلك ما كذا يقال لو كان احدث شرط وجوب الطهارة ويح شرط للصلوة لكان احدث شرط
 للصلوة لان شرط الشرط شرط وانما الصلوة مشروطة بالطهارة فضاخر عنها فلو كانت سببا للطهارة
 لقدم عليها وهذا لا ينافي لانما يجب على كل بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشرط بالحدث
 وجوبها لا وجودها والى بان المشروط هو صحة الصلوة ومشرطتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو
 ارادة الصلوة لانفسها والسبب وجوب الطهارة لا وجودها وسبب شرعية المعاملات تعلق بقاء
 المقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو العالم والنفس الجسد بالنعاط اي بمكان المعاملة اي ان بقاء
 العالم متعلق بقاء الجسد وهو بالنسبة للكفارة فوضع حصولها اسباب شرعية مفيدة للملك لاخصاص
 دفعا للغبالة والفساد وبقاء الجسد لا يقال لما كان البقاء متعلقا بها كانت من سببا
 للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها لانما يقول وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء بها وانفصال
 اليها بسبب شرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فصاحبها وقوله لا مان الى قوله والمعاملات
 متعلق بقوله كذا وش العالم الى قوله وتعلق كل واحد بكل من **الخرق** واسباب العقوبات
 كالقصاص الحدود مثل حد الزنا والسرقة والكفارات مثل كفارة القتل خطأ ولا فطر عداية رمضان
 ما نسبت الي العقوبات والحدود والكفارات اليه من قبل بان لما اي هو سبب للقصاص والزنا وسرقه
 سببان لحدوها وامر اديين كخطرة الاباح كالقتل خطأ ولا فطر عداية سببان لكفارتها وكحقيقه
 ان الكفارة دأين من العبادات والعقوبة اما لا اول فلما دأها هو عباد كالصوم وكاعاق

والاطعام ولهذا شرط النبي ولم يجز على ادائها واما الكفا فلانها وجبت اجزء على انما المظهر
ولم يجز مبتدأه على وجه النظم لله تعالى كسائر العبادات فلا بد له من سبب متوحد من الخطر والاباح
محققا للملأمة لكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباح ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الخطر
لفعل الخطا فانه مباح من حيث انه قاصد في صيد او كافر مظهر من حيث انه مقصود في ترك التبت وكذا
الفطر على مباح وان كان بالزنا وشرب الخمر باعتبار ان جناية الاطعام ثلاثة ملك نفسه من حيث الكسب
وهو لا مساك لانه انما يصير متعبدا به بجعل فعله لله تعالى ومخظورا باعتبار ان جناية على ما تعلق به حتى الله
تعالى والزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفان بل ليل ان لو كان كليا لصح لاجل الكفان بهما واما
الموجب لها الفطر وقد عرفت انه جازم الاباح والخطر كما بناه ولافاوت في حق هذين الجهتين
بين ان يكون بالزنا او غير فكون موجبا للكفان وانما لم يعتبر في الشهية في ذلك لان الشهية
الدارية هي التي تورث خللا في حرمة الزنا وشرب الخمر وهي ليست سكر الفقه هكذا قرن الشارحون
وفيه ما فيه واعتبر على ان بعض لا فاضل في شرحه ما انه ينقص بالقتل العمد لانه ثلاثة ملك نفسه
وهو الكف عنه واجواب عنه اما لان ان الكف ملك نفسه لانه عباد عن الاتهاء عن القتل وهو حق الله
كل حال بخلاف لا مساك فانه حتى في ابتداء لم يصير حقه تعالى بالنسبة فافترقا او يقول المذيع ان الكفان
لا يوجب الاباح بل يوجب الخطر والاباح لا ان كل دارين الخطر والاباح يوجب الكفان وقد اجاب
هذا المعترض نفسه هذا الجواب عنه في شرحه قبل عن كل المتان **قوله** واما ما عرفت
السبب في عدم تفرق في ضمن تفرق السباب المذكور فلا عيب واحمد الله تعالى على اتمام تبيين
تعلق اقسام الكسب السبعين على الشروع في اقسام السنة النبوية من الملك الوفا وانما في طلبة
الطينة للدراسة التجارية تجاه الروضة الشريفة المصطفوية مشرف زيارتها مستغف من اخف
المنفعة افضل الصلوات والحمد لله تعالى واما ما عرفت مجازا لانه ان بيت الله حرام فاصدا الى اداء
حج الاسلام رزقنا الله تعالى التوفيق والتمام وكلاستعدادا لما ساجد السجدة عليه السلام والرجوع الى الوطن
بعد قضاء الوطير مع النعم والطفر كرم سيد البشر الشيع الممنوع في المحنة فاقول مستمدا من روح المظهر
انما اختار المصنف لفظ السنة على لفظ الحائز في قوله باب سان اقسام السنة لكونها اعم منها لئلا
القول والفعل وقد اثنى بآجره لسان افعاله عليه السلام واقواله الصالحة رضوان الله عليهم اجمعين

ثم الاقسام اليه سبق ذكرها من الخاص الى المعنى ثابتة في السنة فلا تغادرها وهذا الباب لبيان
ما يخص بها مثل طرق الاتصال وغيرها فان الكتاب ليس بالطريق واحد وهو التواتر للسنة
طرق مختلفة كما سيجي في هذا الباب لبيان تلك الطرق وما تتبعها **قوله** وذلك اربعة اقسام اي ما يخص
هذا الباب الاول في كنفه الاتصال بنامي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على ثلاثة مراتب اتصال كامل بلا شبهة
واتصال من غير شبهة صون واتصال من شبهة صون ومعنى اما الاول فالمتواتر وهو الخبر الذي
رواه قوم لا حصي عددهم ولا يتصور تواترهم على الكذب اي توافقه في قوله لا حصي عددهم اي
لا يدخل تحت الضبط اشارة الى كثرة الخبرين وليا انه لا يتوحد التواتر بعدد معين
على ما ذهب اليه بعض من الشراطين خمسة واثنى عشر وعشرين او اربعين او خمسين قولنا لا بد ليدل
وقوله ولا يتصور تواترهم على الكذب تفصيل للكش عند المحققين بمعنى ان المعنى في كثرة الخبرين
بلوغهم حدا يمنع عند العقل تواترهم على الكذب حتى لو اجتمع غير محصور بما حوز تواترهم
على الكذب منه تعرض من الاغراض لا يكون متواترا وقولك ودوم هذا الحد الى اخره اشارة
الى ان الخبرين في الطرفين والوسط مستوون في الكثرة فيخرج المشهور ثم المتواتر لا بد
ان يكون مستندا الى الحر سماعا وعرفا حتى لو اتفق اهل اقليم على كذبهم لم يحصل لنا اليقين
حتى نقوم البرهان **قوله** وانه لو ثبت علم اليقين لان اتفاق الجمع الغفير المحصور على شيء لا يثبت
لانه نفس الامر مع تباين ارائهم واختلاف وطائهم من غير عقل اعني ان العقل حكم حكما قطعيا
بانهم لم يتواتروا على الكذب لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواترهم على الكذب الا حسن ان
نقال اننا نجد من انفسنا العلم الضروري بوجود البلاد النائية كمد و بغداد و لاهم الخ الى كمال
نبأه والاولياء كسب لا كمال اليقين اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر
ضروري لا ينفي بل يركب الحجة حتى انه حصل لمن لا يعلم ذلك كالبصبيان وجواز ترتيب القديما
لاننا في ذلك كما في بعض الفرويات **قوله** او يكون اتصالا لانه شبهة صون كالمشهور وهو
ما كان من الاحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الهجرية ثم انتشر في القرن الثاني
والثالث حتى روي جماعه لا يتصور تواترهم على الكذب قبل ما يلقه الامة بالقبول ولا اعتبار
لاستمرارها بعد القرن الثالث فان عامة اخبار الاحاد انتشرت في هذه القرون ولما كان المشهور

من قبل الاحاد في الاصل كان فيه ضرب شبهه صورة ولما تلقته لامة القبول مع عدالتهم وتقبلهم
كان بمنزلة المتواتر **قوله** وانه لو جرح علم طائفة الطائفة زباده توطن وسكن للنفس عما
ادركته فان كان المدرك يقينا فاطمنا نه زباده اليقين وكما له كما حصل للمتقين بوجود مكة وما
شاهدوا والاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن لنظمن قلمي ان كان ظننا فاطمنا نه رجا ان
جانب الظن بحيث يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكن النفس عن الاضطراب ولما كان
المشهور دون المتواتر فوق خبر الواحد كما بنا افاد حكما من حكمها وهو علم دون اليقين وفوق الظن
وقوله او يكون فيه شبهه صورة اي يكون انشا لافه شبهه صورة لعدم ثبوت منه علم قطعيا ككون
راوية من الاحاد في القرون المثلثة ومعنى لعدم نيل لامة القبول **قوله** وهو كل خبر الواحد
او الاثنان ما في الاول اشارة الى رد قول من فرق بين خبر الواحد وكاشن بان الاول مردود
دون الثاني والى رد قول من شرط الاربع **قوله** لا عبرة للعدد فيه يعني لا يخرج عن كون من اجاب
الاحاد بان كان الخبر متعدد ابعدا لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار **قوله** وانه لو جرح العلم
ذهب الجمهور الى ان خبر الواحد يوجب العمارة دون العلم ونسكوا بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الا فانه تعالى وجب الحذر بانذار الطائفة
لان لعل للترجي وهو في حق الله تعالى محال فعمل على الطلب لانه لازم للرجي والطلب من الله تعالى
امر مقتضى وجوب الحذر عند انذار الطائفة والطائفة للواحد في قوله تعالى العشرة كما قاله اية اللغة
والخبر وان رواه عشرة لا يخرج عن كونه خبرا لاحاد فلو لم يكن قول الطائفة حجة موجبة للعمل لما وجب
الحذر قال ابن الحاجب الاستدلال بعيد لان المراد الفتوى في الفروع بقدرية الفقه سلكنا لكنه
ظاهر فلا يخفى في الاصول **قوله** الفتوى في الفروع في عهد النبي عليه السلام لا يخرج من الاستدلال الرواية
عنه عليه السلام في تتم الاستدلال والظاهر يوجب الحكم قطعيا عند شايخنا العراقيين كما مر في خبري في الاصول
واما السنن فصح ان النبي عليه السلام قبل خبر الاحاد مثل خبر برقة في الهدية وخبر سلمان في الصدقة
والهدية وغير ذلك مما لا يحصى لا نقول هذا مصادره على المطلوب لانها اخبار احاد فكيف ثبت كون
خبر الواحد حجة لا نقول تفاصليها وان كانت احاد الا ان جملتها بلغت حد التواتر كخبر
عليه وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهور واما الاجماع فقد تواتر ان الصحابة رضي الله عنهم

عملوا باخبار الاحاد وحاجوا بها في وقايح خارجة عن احقر من غير نكر من احد وما نقل من
الكارهم بعض اخبار الاحاد فانما كان لقصور في افادة الظن لفقد شرطه واما المعقول
فهو ان جرح المسلم العاقل العدل بحول على الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحلان على الصدق
ويزجرانه عن الكذب لانه مخور دينه فيفيد غلبة الظن وانها لو جرح العمل لانعدام الاجماع على
ان المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعلم **قوله** وقيل لا علم الا عن عمل ذهب
طائفة الى ان خبر الواحد لا يوجب العمل ايضا اذ العلم يستلزم العلم لظاهر قوله تعالى ولا يغفل الناس
كبر علم فلما استغنى العلم بالاجماع استغنى العلم ايضا لان اسفاه لازم بوجوب اسفاه الملزوم وجب
طائفة اخرى الى انه لو جرح العلم ايضا لانه لما ثبت الملزوم وهو العلم بالاجماع الصوابية لانه لازم
وهو العلم لان نبوت الملزوم يستلزم نبوت اللازم والجواب ان المراد من الآلة انه من اتباع
الظن فمما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروع لا المنع عن اتباع الظن
مطلقا فلما ملزمه من العلم والعمل مطلقا قائل ندر وجه الجواب عن القولين **قوله**
والراوي ان يعرف اليقين الراوي صنفان معروف في محمول فال معروف امام معروف بالفقه
والقديم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعباد له المثلثة اي ابن مسعود وابن عباس
وان عمر وغيرهم من الكبار الصحابة عن اشهر الفقه والنظر رضوان الله عليهم اجمعين فحديثهم
يتوكل به القائل اذ كان مخالفا له وقال ما كبر مع القياس مقدم عليه لان القياس حجة بالاجماع
الصحابة والاجماع اقوى من خبر الواحد فكذا ما يكون ثابتا به ولنا ان الخبر يقين باصله
لانه قول الرسول عليه السلام ولا احتمال للمخاطفة وانما الشبهة في طريقة وهو النقل في القياس
محتمل باصله لواز ان يكون العلم وصفا لا خبر فتمكنت الشبهة في اصله والشبهة في الطريق اذ في منها
فكانت اقوى وحجة خبر الواحد ايضا ثابتة بالاجماع فلا ترجح به واما معروف بالعدالة والضبط
دون الفقه والاجتهاد اي بالنسبة الى فقهائه زمانه مثل ابي حنيفة والنس ولمان وبلال وغيرهم
فمن اشهر الصحابة مع الرسول عليه السلام في الكفر والفرقان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه
لم يتركه الا بالضرورة وهو انسداد باب الراي لا اذ رآه يحرم ومعاذ الله من ذلك فتم نجوم الهدى
فكذلك اذا استدل بالعلم باب الراي صار احديثنا نسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار

لا عمل الا عن علم خطه

والله المشهور ويحدث معاذ رضي الله عنه معارضا للاجماع فان الامه اجمعت على كون القياس
حجة عند عدم دليل أقوى منه ونفاه القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة فلا يعابها فهم وحققوا الصحاح
كانوا يفعلون الحديث بالمعنى والوقوف على ما اراده رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلامه العظيم فقد اولى عليه السلام
جوامع الكلم والناقل بالمعنى انما نقل بقدر فهمه من البيان فاذا اقصى فهمه لا يؤمن عليه من ان يفوت بعض
المراد فكيف في متن الخبر شبهه زائد مخلو غيب القياس فان الشبهة فيه ليست الا في الوصف في الخبر
في المتن والاتصال فقلنا ان روي حديثا في كون القياس حجة ترك الحديث به لفرون اسناد
باب الراي بخلاف ما اذا كان موافقا لقياس مخالفا لقياس اخر فانه لا ترك ومثال الخالف مطلقا
حدث الى هرون رضي الله عنه في المعارة وذكر معروف هكذا نقل في تحت اما اول فلان الشبهة القياس
في امور مستحكم الاصل وتعليل في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل وجود ذلك الوصف
في الفرع وفي المعارض في الاصل ونفعية في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة
نقل الحديث بلفظه وهذا بخلاف كثير من الاحاديث شكل الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء
لغير لفظ الحديث بالرواية والبدون واما ثالث فلان نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس
خبر الواحد الغير المعروف بالحق فان ابا بكر رضي الله عنه نقض حكما حكمه برأه حديث سمع من بلال وترك
عمر رضي الله عنه رايه في الجنين حديث الغن وفي دية الاصابع حتى قال كذا ان نقض فيه برياء وفيه
سنة رسول الله وان كان مخالفا للقياس لان القياس فيه اما وجوب اصلا ان الديه كامله ان كان حيا
واما عدم الوجوب اصلا ان كان ميتا واما رابعا فلان لا يتم ان ابا هرون رضي الله عنه لم يكن يفقهها كيف
وقد كان يفقه في زمن الصحابة وما كان يفقه في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد واما خامسا فلان لا يتم
ان حديث المعراه ترك العمل بخالفه القياس وفوات فقه الراوي بل مخالفة الكتاب وهو قوله تعالى
فا عند واعلم مثل ما عندى عليكم والله المشهور الموجه لا يجازي القيم عند تعذر المثل صوره ويح
قوله عليه السلام من اعنى شقصا لم يعبد قوم عليه نصيب شيك ان كان موسرا والاجماع المتفق على وجوب
المثل او القيم عند فوات العين وتعذر الرد واما سادسا فلان هذا الدليل يقتضي ان يرد الحديث
الذي اسند به باب القياس وان كان الراوي يفقهها واما سابعا فلما يحج بعد من ان نقل الحديث
واجب ترك بقوله القياس عند جمهور الصحابة لاحتمال السماع فلان يترك به القياس حجة مع حق السماع او لا

ثبت ان هذا التفصيل مستحدث وخبر الواحد مقدم على القياس مطلقا وهو مذاهب اكثر العلماء **قوله**
وان كان مجهولا اي في رواه الحديث يدل عليه من قوله بان لم يعرف الحديث او حديثين واحدا من
عن مجهول النسب فان هذا اللفظ قد تطلق عليه تلك الجملة غير ما نفع عن القبول عند عامة كاصولين و
اهل الحديث ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والقبط اذ معلوم العدالة والقبط
لا باس بكونه منفردا حديثا وحديثين وهذا النسب كناية بالمعروف بالنفس المذكور فان قلت عدالة
جميع الصحابة بانه بالاثبات الاحاديث الواردة في فضائلهم قلت ذهب جمهور الاصوليين الى ان الصحابة
اسم لمن اخضع للنبي صلى الله عليه وسلم وطالت صحبته مع علي وجه الشك له والاخذ منه حتى من جالس علما ساعه
لا يعد من اصحابه وكذا ان طال الصحبة لا يوجب السبع له واختلف في ملك الصحبة هل ادناها شتم
وقل سنة او سنان وعزق او عزوتان فذهب البعض الى انه اسم لمؤمن راي النبي صلى الله عليه وسلم سواء
طالت صحبته او لا الا ان احرم بالعدالة منخص عن طالت صحبته والباقيون كسائر الناس فهم عدول وغير
عدول ثم روي عن هذا المجهول على خمسة وجوه ان روي عنه السلف وشهدوا بصحة وقيل
للعلم او سكتوا عن الطعن والرد بعد ما بلغهم روايته صار حديثه مثل حديث المعروف بالحق
والعدالة فقبل وقدم على القياس لانهم لم يترسوا بالقصص في امر الدين ولم يقلوا احديثا
من غير ان يصح عن رسول الله وكذا السكوت في موضع الحاجة لا محل لهم الا على وجه الرضا بالسموع
والمروي فكان السكوت بمنزلة القبول وان اختلفوا في صحته مع نقل الثقات وعمل البعض
به دون البعض فذلك قبل مثل حديث المعروف لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه
رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان الا يستحي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في برعه ثبت واسق
الاستحي قد كان هلال بن مرع مات عنها من غير فرض مهر وهو قول جمهور نسائها فانه علمه ابن
مسعود رضي الله عنه لما وفق اجتهاده ورده على رضي الله عنه وقال ما صنع بقول اعرابي بوان
عقبية جيبها المراث لا مهر لها لخالفه القياس عنده وهو ان المعقود عليه عا دالهاسا فلا
عقالة عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وعلمنا ونارهم الله اخذوا به لما ان الثقات رويوا هذا
الخبر عنه مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقه ومروق وياح بن جبير الحسن من القرن الثاني فثبت
بروايتهم عنه وعلم بخبر عدالة وان لم يظهر من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه وهو الوجه الرابع

فلا يجوز العلم اذا خالف الفلاس لانفاهم على الرد وسيم هذا النوع منكرا ومستكرا لان اهل الهند
والفقه لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب لان الموضوع لا يحتمل ان يكون حدثا
بخلاف المنكر وذلك مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها ملنا ولم يقض لها النكاح ولم
السفوف والسكنى فرفعه عن رضى الله عنه وقال لا بدع كبار بنا ولا سنة نبينا بقول امرأه لا تذكر
اصدقت ام كذبت لحفظت ام نسيت ان لم يظهر حديثه في السلف اى لم يبلغهم حديث هذا
المجهول فلم تقابل برده ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يكمل العمل ولكن يجوز
اذا لم يخالف الفلاس لان الظاهر العداله في الصدر الاول فترجح جانب الصدق في خبر
فجوز العلم وباعتبار عدم السهر يمكن صحة الوجه فلم يكمل ما رواه من هذا المجهول في
زماننا فلا يقتل **قول** وهو نور اى بذكر الاذى على الراس والقلب بضئ اى بغير
صوبه كذا نور طريق سدا ذلك الطريق في الطلب الفعل مسددا الى الجوارح والحواس به
والحكم صفة لطريق والمراد به كذا فكر وترتيب المقدمات الموصلة الى المطالب ومعنى اضافتها
صير رعا تحت سدي القلب اليها وتكن من ترتيبها وسلوكها موصلا الى المطلوب من حيث
منهى اليه متعلق ببقائها والضمير في الرجوع الى حيث اى ابتداء عمل القلب بنور العقل
من مكان منهى اليه ادراك الحواس وهو معنى قولهم بداه المعقولات نهايه المحسوسات فتبدى اى
نظر المطلوب للقلب اى الروح المسماة بالقوى العاقله والنفس الناطقه فذكر المطلوب القلب شاملا
اى التفاته اليه والتوجه بحسب توفيق الله تعالى والهام لا يتاخر النفس او توليدها فان كان
فكار معدة للنفس فيض ان المطلوب انما هو الهام الله تعالى وسأله ان المدركات على نوعين
محسوسات وغير محسوسات فالخس خلق لا ادراك المحسوسات والعقل خلق لا ادراك غيرها
فاذا ابصر شيئا وانتهى درك الحواس اى انقطع اثرها كان المدرك بعد ذلك القلب لسطه
اليه الحس والعقل مثلا اذا انتهى بصره الى بناء تضع لقلبه طريق لسفيد القلب منه ان له
بانها فان قلت قد يكون المطلوب مما لا يكون مبداه منهى درك الحواس قد يكون الطلب
بعد بداه المعقولات فتتد اطلق العلم به من حيث يوجد كالحلم مثلا فانه غير محسوس
وحتاج فيه الى ان العلم معنى راجع الى ذات العالم او الى غير معروف ذلك العقل من غير

انقطاع ان الحواس فلا يصح قوله من حيث منهى اليه درك الحواس **قول** عرض للصف من المحسوسات
وضيح الفرق بين ادراكه وادراك الحواس بان ادراكه اقوى من ادراك الحواس لان مبداه
علم منهى عمل الحواس **قول** والشروط الكامل من لقبول خبر الواحد العقل الكامل وهو عقل
البالغ لان العقل متفاوت في اصل الخلق يحدث في الاذى شيئا فاما الى ان يبلغ درجه الكمال
والكمال لما كان امرا حقا اقم السبب الظاهر وهو السلوع مقامه انما شرط كمال العقل في هذا الباب
لان الشرع لالم يحكم اهلا للنسب في ماله وامور في نقصان عقله ففي امر الدين اولى فانه رعا
بحسب الكذب لعدم المولى به لكونه مرفوع القلم عنه **قول** والضبط وهو سماع الكلام لا
الضبط في اللغة الحفظ بالجرم وفيه كاصطلاح سماع الكلام كما يحكى سماعه بان يعرف همة اليه ويقتل
بكلية عليه لتلايشه من شئ ثم فهمه بمعناه الذى اريد به لغوه شرعا ثم حفظ ذلك الكلام ببذل
المجهود لى بذل الطاعة للحفظ بذاكرته وتكراره فان ترك ذلك يورث النسيان ثم البناء
على الحفظ لمحافظة حدود ذلك الكلام اى احكامه الشرعية ومراقبه ذلك الكلام بذاكرته مع اسائه
الطن نفسه بان لا يعتمد على نفسه انه لا ينساه ولا يساه في حفظه الى حين اذ آتاه الى التبات عليه
الى وقت اداء الكلام وانما شرط الضبط لقبول الخبر لان قبوله باعتبار معنى الصدق فيه ولا
يتحقق ذلك الا بحسن ضبط الراوى من حين سمع الى ان روى **قول** والعدالة هي لغة كماله
ويزو الشريعة بان عن كاستقامه على الطريق الحق بالاجتناب عن محظور دينه وانها نوعان ظاهري
وهي ما ثبت بظاهره كاستقامه واعتدال العقل بالبلوغ لانها يحمله على الاستقامة وبزجرانه عن
غير ظاهرها لكن لا يعتبر هذه العدالة هنا لانه معارضه هو يضل ويهمل عن كاستقامه وباطنه لا يدرك
مداه لانها متفاوتة فاعبر في ذلك ما لا يؤدى الى الحرج والمشق وضع حدود الشرع وهو ما
ظهر بالجور بحجانه لجهل الدين والعقل على طريق الهوى والشهوى بالاجتناب عن الكبائر وترك
الاصرار على الصغائر حتى اذا ارتكب كبره او اصر على صغيره سقطت عنه التماسر بها لان من
لا يتحاشى جنس الفسوق لا يتحاشى الكذب لذي هو نوع منه اما من اتقى بالصغائر من غير اصرار فلا يحل
بالعدالة كما لا يؤدى الى الحرج **قول** والاسلام وهو التقوى بالحيثان ولا قرار بالثبات بالدين
اى بوجود الذات الواجب الوجود المسخى لانه جميع الكمالات وباسمائها الحسنه مثل كونه عالما بالكمالات
والجزئيات

قادرا على جمع الممكنات على سائر أسانيد تصانيفها على مثل العدل والحق والعلم وقبول احكامه
وشرايعه لان الاسلام هو لا نقياد والخصم ولا يحق ذلك الا بقول الاحكام والشرائع من وجوه الصلح
والزكوة وغيرها وانما قال كما هو احترام اعني ايمان المجتهد بهم يصفون الله تعالى بالوصف الذي لا يوصف
ولا يصفونه كما هو وانما قال بصفاته احترام اعني مذهب المعتزلة قيل فيه نظرا لنفاق المتكلمين على ان
اثبات الصفات لا يتعلق بايمان ولا كفر **قول** والشرط فيه البيان اجمالا الاسلام نوعان ظاهر وهو
ما ثبت بنسبته من المسلمين وباطن وهو بالاعتقاد بقلبه لا يمكن الاطلاع عليه الا بالاشهاد فاشترط
فيه البيان اجمالا اذ قيل انؤمن بالله وباسمائه الحسنه وصفاته العلى وبجميع ما جاء في النسخ فاذا قال نعم حكم
باسلامه وقال بعض المشايخ ذكر الوصف على جملة الاجمال لا يكفى بل لابد من التفضيل حتى لو لم يعلم شيئا
من الصفات على التفصيل لا يكون مسلما وقلنا هذا كمال تغذر بشرط صحة ايمان لتعذر على اكثر
العوام فشرط الوصف على سبيل الاجمال وقوله كما ذكرنا اي كما قرأنا الله كما هو باسمائه وصفاته
وقبول احكامه وشرايعه على الاجمال **قول** ولهذا لا يقبل خبر الكافر لشرائط الاسلام والنفاق
لشرائط العدالة والصبر والعقود لشرائط كمال العقل ولا خير الذي استندت عقولنا ما خلفه
او ما يحل لشرائط الضبط **قول** والكتبة لا تقطع اي القسم الكافي كاقسام المختصة بخبر الرسول
عليه السلام لا تقطع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من كاخاره وهو ما لم يذكر راويه واسط
بينه وبين الرسول عليه السلام كما يقول قال رسول الله المند بخلافه والمرسل على اربعة اقسام الاول ما
ارسله الصحابي ودكره مقبول بالاجماع حملا لروايته على السماع منه والى ما ارسله القرن الثاني والثالث
اي التابعون وتبع التابعين وهو مقبول عندنا وعند مالك في الروايتين عن احمد بن حنبل خلافا
لشافعية فانه لا يقبل عندنا كالباحر اموحس ان سنده عنى او ان يرسله لقوله علم ان يتوخاها مختلفة
او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا بروايه
عن عدل يستدل بان قبول الرواية موقوف على العلم بالصفة المعتمدة في الراوى وعند عدم ذكره لا يعلم
فلا يقبل ويستدل من قبله بوجه الاول ان ارسال الصحابة مقبول بالاجماع مع وجود الواسطة في البعض
وفيه نظرا اذ كاجماع منعقد على عدل الصحابة فلا يلزم من قول مراسيلهم قبول مراسيل غيرهم والكلام
في ذلك لا فرق بين الصحابي التابع في ثبوت العدالة لهم اذ هي ثابتة لهم بشهادته النبي عليه السلام خصوصا اذ كان
الارسال

من خيار التابعين فلا نطن بهم الا الصدق فاستوى مراسيلها والى ان كلامنا في ارسال العدل الكذب
لو اسند لانظن انه كذب على من روي عنه واذا لم نطن به الكذب على من كوز الكذب عليه فعدم ظن كذبه
على النبي عليه السلام وهو محصون عن الكذب عليه اولى والثالث ان العادة جارية بان كاذبان كان واضحاً للثقة
حرم بنقله من غير سند واذا لم يكن واضحاً بلسان العدل ليجل الناقل ما تحمله اليه العرف قال الحسن اذا قلت لكم
حدثني فلان فهو حديثه لا غير متى قلنا قال رسول الله الله لم سمعته من سبعين او اكثر والجواب عما قاله
ان كلامنا في ان الناقل عدل ضابط فلا يتم بالغفلة عن حال الرواة ولا يحرم بنقل الحديث ما لم سمعته من
عدل والقسم الثالث ما ارسله من يهود والنون الثالث وهو ايضا مقبول عند الشيخ انه الحسن الكرخي
لان الكلام في ارسال العدل كما مر فينبغي ان يقبل عند عيسى بن ابيان مع لا يقبل لان الزمان زمان
الفسق وفسق الكذب فلا بد من البيان والقسم الرابع ما ارسل من وجه ولشد من وجه يعرف بخلاف
فيه اهل الحديث فمنهم من رده وجعل لا نقطع من وجه دليل الجرح وهو اولى من التعديل واكثرهم
على قبوله لان الاتصال من وجه كاف اذ لا انفصال من وجه ساكت في الاتصال مبين له ولا معارضة
بين الساكت في المتن **قول** واما الباطن اي لا نقطع الباطن على وجهين انقطاع لتقصيان
في الناقل كخبر الكافر والناقل والصبغي وغيرهم وقد مر انه لا يقبل لغوات بعض شرائط التأكيد
وانقطاع بالعرض على كاصول فذكر بان يكون مخالفا للكتاب قد مر ان مثله في كتاب الحاشية
المشهور من مثل حديث القضاء بالشاهد واليمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام
اليمين على المدعى واليمين على من انكر وذلك ان موجه ان يكون جميع الايمان في جانب المنكروين
المدعى بدلالة لام الاستغراق فمن جعل على المدعى حجة فقد خالف موجب السنة المشهورة فردد لان
السنة المشهورة في قوة المتواتر حتى جازت به الزيادة على الكتاب فيكون اقوى من خبر الواحد
فلا كوز العمل بالاضعف مع ترك الاقوى او احادته اي احادته التي نعم فيها البلوى فان خبر الواحد
فما لم يثبت من احوالهم مع عدمه البلوى لا يقبل لان شهره احادته يقتضي شهره ما به ثبت حكمه
فاذا لم يثبت النقل عنهم مع شدة عنايتهم في الحديث دل على لا نقطع وهو كمثل حديث الجهر
بالسنية واعرض عنه كايه من الصدر الاول اذ اختلفت الصحابة في حادثة بارائهم ولم يجر
الحاجه بينهم بذلك الحديث فان ذلك دليل انقطاع لان العدل في الراوى في موضع النص

غير جائز ولو كان الخبر صحيحا لاحتمال البعض في ذلك مثل ما روي انه عليه السلام قال البغوا في اموال المسلمين
خير اكسلا مأكلة الصدقة فان الصلابة اخلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن كالحاجة
هذه الحديث اذ لو احتجوا به لظهر ظهور الفوى فدل انه غير ثابت **قوله** والثالث في بيان محل
الخبر القسم الثالث في بيان المحل الذي يقبل فيه خبر الوحد وهو ما لم يقد اليقين لم يكن حججا
يرجع اليه كاعتقاد لانه مستند على اليقين وانما هو حجة فيما يرجع الي العمل في ذلك كخمس ما خلصه الله تعالى
من الشرائع وهو نوعان ما ليس يعقوبه كالعبادات وخبر الواحد فيها حجة بلا شرط عدد ثبت ذلك
باجماع الصحابة والاكسما هو عقوبه بسقط بالشبهات كالحرد وخبر الواحد فيها حجة عند ان يكون
وهو اختيار الجصاص اكثر اصحابنا بهم الله وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي الى انه لا يجوز اثبات
العقوبة بخبر الواحد واليه مال السجنان من المتأخرين لان خبر الواحد فيه شبهة فلا يثبت به ما سقط
بها وحج الجحيم فيها ان العقوبة شرع على فحازا ثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع وكحق الشبه
في خبر الواحد غير مانع في هذا الباب كتحقق الشبه في البتئات وما هو حق العباد وهو لفظه اقسا
الاول حقوق العباد اليه فيها الزام بخبر واحد كالبيع وكما شرع يشترط فيه العدد ولفظة الشهادة مع
سائر شرائط الاخبار عند لا مكان اذ كان المستهود عليه مسلما فان كان كافرا لانت شرط كماله
مع العدد وقولنا عند لا مكان احتراز عما لا يطلع عليه لرجال مثل البكان والولادة والعيوب
في النساء مواضع لا يطلع عليها الرجال فان شهادة النساء من غير شرائط العدد جائز في ما لا يشترط
العدد ولفظة الشهادة لان الزور والجمل في هذه الحقوق بين الناس ظاهرة شرط توكيدات
للخبر الذي هو حجة وتقليد الجليل حجة وسع الفضاة كالحقوق العباد التي لا الزام فيها اصلا كالوكالات
والمضاربات والاذن في التجارات والرسالات في الهدايا والشركات وخبر الواحد فيها حجة
اذا كان الخبر بمنزلة عدل لا كان او غير عدل صبيها كان او بالغ كافرا كان او مسلما عموم الفروع
الداعية الى سقوط هذه الشروط سواء التميز فان كان انسان قلم احد المسج للشرائط في كل زمان ومكان
لبعثه اليه وكيله او لانه لم يشرط لتعطل المصالح وفيه حرج عظيم مع انه لا الزام فيها لان التعريف لازم
عليه هو لا فلا حاجة على اعتبار ما يخرج جانبا للصدق لمصلحة ملزمة الثالث ما فيه الزام بوجه دون وجه
كغزل الوكيل وجرا الماذون ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة وجوب الشرائع على المسلم الذي

منها

لم يهاجر في هذا كله اذ كان المبلغ وكسلا او سولا عن اليه الابلاغ لم يشرط فيه العدالة لانه قائم مقام غيره
فصار كانه حرة اذا اجتمع فضولي من عند نفسه مبتدأ فعند اني حينئذ يشرط لحد شطري الشهادة
اما العدد واما العدالة وعندهما هذا والاكسما يقبل خبر كل من عدل لا كان او غير عدل لانه من راس
المعاملة ووجه قوله ان من جنس الحق لا الزام لانه يلزمه الكف عن المقر اذا اجتمع باكثر الغول
ويشبه سائر المعاملات لان الذي يفسح تصرفه في حقه بالبيع كما تصرف في حقه بالتوكيل كاذن فشرطنا احد
شرط بالشهادة **قوله** والرابع في بيان نفس الخبر من حيث هو سواء كان خبر الرسول او لا قسم يحيط
العلم بصدقه بخبر الرسول عليهم السلام لان جهة الصدق فيه متعين لانه ثبت بالدلائل القطعية عصمتهم عن الكذب
وحكمه اعتقاد الحقيفة والايثار بحسب الطائفة قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
وقسم يحيط العلم بكذب كدعوى فرعون الربوبية فان كذبا متعين لقيام آيات كذبه فظاهر حكمه
اعتقاد المظان فيه والاشتغال برده باللسان واليد بحسب ما يقع به الحاجة اليه في دفع الفتنه وقسم
يحمل الصدق والكذب على السواء كخبر الفاسق ففيه احتمال الصدق باعتبار دينه وعقله واحتمال
الكذب باعتبار فساد عقله ويحذور به والمستوى الجانبان في كاحتمال تخلفنا بالتوقف على ان يظهر ما يرجح
به احد الجانبين عمدا بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية وقسم يرجح احد احتماليه على الآخر
وهو احتمال الصدق كخبر العدل المسج لشرائط الرواية فان جانب الصدق في خبر يرجح لظهور غلبه
عقله ودينه على هواه ما متناعه عما يوجب الفسق وحكم العمل به من غير لزوم اعتقاد الحقيفة وكلامنا
في هذا النوع اذ هو المقصود بالحيث في هذا الباب لا اطراف بل من طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الادراك
ثم طرف السماع نوعان غريم ورضية لغريم ما يكون من حيث الاستماع وهو ارجح وجهان حينئذ ذلك
واحد ما احق من الآخر وجهان هما كالبشرية والرضية فالوجهان الاولان ان نقدر اننا على الحديث من كتاب
او حفظ وهو سميع فنقول ان لا اهو كقراة عليك فنقول نعم او نقول هو بعد النزاع من غير استنهام
هو كقراة على ان نقدر الحديث عليك من كتاب وحفظ وانت تسمع قال غايه اهل الحديث هذا
الوجه اكسما احيى لانه طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم وروي عن الامام اني حينئذ رضيت عنه ان الوجهان على
السواء بل كاول اولي لان رعاية الطالب اشده عادة وطبيع اذ هو عامل لنفسه الحديث لعينه واما الكسما
فانما كان احق من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكونه ما مونا عن السهو وكلامنا فمن حرجي عليه السهو المختار في هذه القسوس

ان يقول السامع حدثني لان ذلك يستعمل في المشافهة واما الوجهان الآخران فالكتابة والرسالة المكتوبة
فان كتبت الحديث على رسم الكتب هو يكون مخوفا معنوا لحدثني فلان عن فلان لانه قال عن النبي عليه السلام
ونذكر من الحديث ثم يقول اذا لم يكن كتابا فذا ومنه فحدثني عني فذا من الغائب كطاب
من الحاضر واما الرسالة فان يقول الحديث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث
فلان بن فلان لانه قد ذكر في الكتابة فذا ايضا بمنزلة الخطاب فان رسول الله عليه السلام كان
ماثورا بتبليغ الرسالة وبلغ اليه قوم من اهل المدينة فكتب اليهم بالكتابة والرسالة فكانت اجابته ان
مورد هاتيك الشبهة هو البينة على ما عرفت في كتاب الفقه في الفقه وعند عامة اهل الحديث لا حاجة
الي البينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب ونقلت على طه صدق الرسول
والخيار في هذين القسمين ان يقول اخبرني او ابناي لعدم المشافهة الا يرى ان يقول
اخبرنا الله وابناي ولا يقول حدثنا وكلنا فانه خاص لموسى عليه السلام واما الرخصة وهي التي
لا استماع فيها فالاجان والمناولة اما الاجان فان يقول الحديث لعين اجرتك ان تروي
عنه هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وابن السادة او يقول اجرتك ان تروي عني جميع ما
عندك من سمعائي ولناوله ان يعطى كتاب سماعي يروي عنه ويقول هذا كتابك وسماعي
عن شيخ فلان فقد اجرتك ان تروي عني هذا كما وجب الاحتياط والمناولة لتأكيد الاجان
لان مجرد المناولة دون الاجان غير معتبر والاجان بدون المناولة معتبر وفي زيادة
تكلف احدها بعض المحدثين تأكيد الاجان ثم الاجان مقبول عند الجمهور من الفقهاء
والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي لان الفروع دعت الى يجوزها فان كل حديث
لا يضمن ببلغ اليه صحيح عنده ولا يوجب كل طالب للسمع جميع ما صح عنده شيخي فلو لم يجوزها لادى
الى تعطيل السنن وانقطاع اسانيد هاتيك الاجان من قبيل الرخصة التي اجاز له ان كان عالما
بما في الكتاب الذي اجان بروايته صح الاجان وحلت له الرواية كالشهادة وان لم يكن المجاز
علما به فان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير ماثون عن التغير لا يحل له الرواية الا على
ولا يصح الاجان وان كان لا يحتمل التغير فكذلك عندهما ويصح عندهما الى يوسف بن عمار السرياسي اخلاصهم
في كتاب القاضى الى القاضى وكتاب الرسالة فان علم الشهود شرط عندهما لصحة ادعاء الشهادة وليس

بشرط عند وقيل الاصح انه لا خلاف في هذا الباب الا حوط الى ازالة ان يقول عند الرواية اجاز لي فلان
وجوز ان يقول اخبرني ولا يصح ان يقول حدثني فان ذلك يخص السامع ولم يوجد **قوله** طرف
الحفظ هو نوعان ايضا عزيم ورخصة فالعزم ان يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء
وهذا مذهب الحنفية في كاخار والشهادات ولهذا قلت روايته وهو طريقه رسول الله عليه السلام فما
يتنبه للناس في الرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظره وذكره بها كان سموعا له هو جرحيل له ان يروي
سواء كان خطا او خط غير معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر لانه بمنزلة الحفظ والسيان
الواقع قبل الذكر معقولانه لا يمكن الاحتراز عنه وانما كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام
لقوة نور قلبه وان كان متصورا في حقه ايضا بدليل الاستثناء في قوله تعالى سقته فلا تنسى الا
ما شاء الله وان لم تذكر عند النظر عند الحنفية لا يحل له الرواية لان الخط وضع للتذكر في
كتاب القلب بمنزلة المرأة للعين ولا عبرة للمرأة اذا لم يفد للعين درك فكذا الكتاب اذا لم يفد
للقبلة كرا وعندها يجوز له الرواية وجب العمل بها وهو مذهب الامام الشافعي ثم الخط يدخل
في الاحاديث وما يجد القاضى في ديوانه ما لا يذكر وما يكون في الصلوك وقد روي ابن شيرين
الولد عن ابيه يوسف عن كرامات الحنفية عنهم انه لم يعمل في كلفه وعن ابي يوسف انه لم يعمل في ديوان
القاضى وسماع الاحاديث دون الصلوك روي ابن رستم عن محمد بن عمار انه لم يعمل في الخط في الكل
قوله طرف كاداء وهو نوعان ايضا عزيم ورخصة وهو ان يتمسك باللفظ المسموع فيؤدي
على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه ورخصة وهو ان يؤدي بعبارة معناه ما فهمه عند سماعه
فهذا جاز عند عامة العلماء وجمهور المحدثين منهم الحنفية والشافعية والائمة الاربعه
وذهب بعض اهل الحديث منهم ابن عمر بن الخطاب وابن سيرين من التابعين وابو بكر الجصاص
من اصحابنا عنهم انه لا يعدم جواز النقل بالمعنى كان مستقيضا فما بين الصحابة
من غير اكار منهم فدل على جواز اجماعا ولان المقصود وهو الحكم متعلق بالمعنى دون النظم
بخلاف القرآن لان المعنى في النظم والمعنى ثم لا بد منها من تفصيل عا مذهب الجمهور وهو السنن
خمسة انواع محكم لا يشبه معناه ولا يحتمل الاوجهما واحدا فيجوز نقله بالمعنى لمن لم يعرفه بوجه اللغة
وان لم يكن فيها لعدم احتمال الزيادة والنقصان وظاهر معلوم محتمل عن كمال الخصوص

وحقيقه محتمل الحار فلا يجوز نقله بالمعنى الاللفظي المجتهد لانه ينفى على ما هو المراد منه فومن عدا ان
نقله الى غير محتمل ومشكل او مشرك فلا يجوز نقله بالمعنى اصلا لان المراد منها لا تعرف لا بتأويل
وتأويل الراوى لا يكون حجة على غيره كما لم يكن وحكما او متشابها فلا يتصور نقله بالمعنى لعدم الوقوف
عليه وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظ وجزي او معناه كثيرا لا يجوز نقله بالمعنى في كلامه كونه
علمه اللام مخصوصا بذلك النظم على ما اشار اليه بقوله عليه السلام او ثبت جوامع الكلم اي خصت بذلك
وعند البعض يجوز بالشرط الذي ذكره في الظاهر **قوله** والمروى عنه اذا انكر الرواه
هذا شروع في بيان الطعن الذي يلحق احدث وهو نوعان نوع يلحقه من قبل راويه ونوع يلحقه
من قبل غيره وكلاهما على اربعة اوجه احدها ما انكم صرحا وهو على وجهين ما انكم انكارا
مكذبا بان قال كذبت على او ما رويتك فلا تعلم اصلا بالانفاق لان احدهما كما لم يقطعوا وما
انكم انكارا متوقفا بان قال لا ادري ارويته ام لا فعند البعض يسقط العلم وهو اختيار المصنف
لان حجية الخبر بالاتصال وقد انقطع باكار المروى عنه فلا يكون حجة كما لو كذب شهودا كاصل شهود
الفتح وقيل سقوط الاحتجاج به قول انه يوقف عند محمد بنهما الله لا يسقط السند لا بما لو ادعى
رجل عند القاضي انه قضى لي الحق على هذا الخصم واقام على ذلك بينه ولم تذكر القاضى قضاءه بقبولها
ابويوسف فدل اخلافهما في قضاء منكم القاضى على اخلافهما في حديث منكم الراوى مثاله ما روينا
ربيع عن سهيل بن ابي صالح عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام مضى بشاهد وعين فقبل
لسهيل ان ربيعة يروي عنك هذا الحديث فلم تذكره وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عن
وهو ثقة فعلم ان الامام الشافعي روى ولم يعلم به عليا ونازحهم الله وثانها اذا علم الراوى بخلافه
او افنى بخلافه مما هو خلاف بيقين بان لا يحتمل ان يكون مراد من الخبر ولا يكون قابلا للتأويل
والخصص فان كان هذا قبل رواية وبلوغ الخبر اياه لا وجب حرجا في الخبر لان الظاهر ان ذلك
كان مذهبه فتركه بالحدث وكذا ان لم يوقف التاريخ اذا اصل حجية الخبر فلا يبطل بالشك وان كان
بعد الرواه لا وجب حرجا في الخبر لان مخالفة ما لبس في حديثه وهو الظاهر فيسقط العلم به
اوله المباه لا فيسقط روايته لسقوط عدالة من كذب عاينه رضي الله عنه ان النبي عليه السلام
قال ايما امرأه نكحت نفسها بغير اذن ولها فاحكامها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها بعد الرجم

كل من ينفى خبره
والاشياء

وهو غائب فلم يعلم الامامان ابو حنيفة وابو يوسف بهما الله وثالثها ان بعض ما يحتمل الحديث
ان كان اللفظ عاما فعمل مخصوص او مشركا فعلم واحد وجوهه فهذا لا يوجب الحرج لان ما يؤيده لا يغير
احدث واحتمال التمسك فوجب على الغير الامام ان ينظر فيه فان اتضح له وجهه ابتعد الا علم به كحديث ابن عمر
رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فانه يحتمل تفريق الابدان والاقوال
وحمله ابن عمر على كآلة ولم يعلم به عليا وثانها ان يمنع الراوى عن العلم بهذا الخبر العلم بخلافه
سنة يخرج الخبر عن الاحتجاج به لان ركن العمل بالخبر الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام فمما ذكره عليا
انه عرف التماسا وبصلح حديث ابن عمر في رفع اليد عن الركوع مثالا لقول مجاهد صحت ابن عمر
سنان فلم اراه يرفع يديه الا في كبيره الافتتاح **قوله** وعلى الصحابي بخلافه هذا هو النوع الثاني
من الطعن وهو على وجهين اما ان يكون من الصحابة والحدث مما لا يحتمل الحرفا كحديث الجلد
مع النبي لم يمار به عمر وعيا رضي الله عنهما حتى حلف عمر على ركنه بعد ما علم من فوجب الحرج او يكون مما
يحتمل الحرفا فلا وجب حرجا لاحتمال انه خالف لعدم بلوغ الخبر اياه كحديث الفهم لم يعلم به ابو موسى
الا شعور رضي الله عنه واما ان يكون من ائمه احدث وهو مبهم ومفرا لا مثل ان يقول هذا احدث
عمر ثابت ومطعون او مجروح ولا يذكر السبب فهو لا يوجب الحرج عند عامة الفقهاء والحديثين لانه لا
في الشاهد اذا طعن المدعى عليه مع ان بابه اصينق لاشراط العدد واخره منه فلان لا وجب في هذا
الباب اويله والثاني نوعان ما يصح طعنا وما لا يصح اما الذي يصح فاما ان يكون بمختره فانه او متفقا
عليه فان كان بمختره فانه لا يقبل كالتفنن لارسال وشرر التبتد على من يعتقد باحتمالها وان كان
متفقا عليه فان كان الطائفة معروفا بالتعصب والعداوة فلا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب
حمله عليه وان كان معروفا بالعدالة والنصيحة ولا تقا فيقبل كما اذا نفي العدالة او الضبط او غير
ذلك من شرائط القول واما ما لا يصح طعنا فمثل الطعن بالتدليس وهو كتمان عيب السليم عن المشرك
لغوه في الاصطلاح كتمان انقطاع او خلل في اسناد الحديث بايراد لفظ لوهم بالاتصال والصحة
مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان ويسمى عنقه فان فيه شبهة
الارسال وهو لا يوجب الحرج فبشبهته اويله والتدليس وهو ان يكفى عن المروى عنه ولا يذكر اسمه كذا
عرف به ولا شبهة مثل قول سفيان حدثنا ابو حمزة عن غير بيان انه ثقة او غير ثقة ومثل رواية محمد بن ابي

اخبرنا ثقة من اصحابنا فانه محمول على صيانة الراوى عن طعن بعض من لا يبالى بالارسل لما بناه
 دليل مأكلا الخبر وركن الدابة لان السابق باكل ولا قدم مشروع للسقوي على الجهاد والمنازع
 لان النسخ عليه لم كان مازح ولا نقول الاحتفاظ كان مشروعاً فلا يوجب حرجاً وحدانته السن فان كثرة
 من الصحابة رضي الله عنهم رووا في حداته سنهم مثل ابن عباس ان عمر فعلم انه لا قدح ولكن بشرط ان
 عند النجاشي الضعيف والبلوغ والعدالة عند الرواة وتعد كاعتصام الرواة لان المعبر هو لا نقان
 وربما يكون ان كان من لم يكن اعتناء الرواية اكثر من ان كان من اعتادها كالمصدق رضي الله عنه
 وآلاسكنا من فروع مسائل الفقه فان ذلك دليل على ضبط وقوف الخاطر فلا يوجب حرجاً **قوله**
 فصل وقد يقع التعارض بين آثر لا تعارض في الحقيقة بين الحج المذكور من الكتاب والسنة لان ذلك
 من امارات العجز والجهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وان يقع التعارض بين ما يصحح بالنسبة
 لجمهور الناس من المنسوخ لجمهور الناس فاحتج بما يابانه وطريق دفعه فالتعارض في المقابلة **قوله**
 نقابل الحجتين المتساويتين في القوة على وجه يوجب كل واحدة منهما وجه الاخرى كالحج والحرم
 وهذا معنى قوله نقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما في حكمين متضادين والمراد بالركن
 ما يقوم به الشيء وهو مجموع الاجزاء لا المعنى المصطلح وهو اجزاء الداخل في الشيء وقوله لا مزية لاحدهما
 بان المساواة واما شرطها فغذا البعض لوضوح الثبوت المشهور المذكور في الكتب المبسوطة ورواها
 بعضهم في الوجدتين وحل الحجوم على المحكوم به وبعضهم لا يرونه التباين في المصنف مع
 في الثالث وحل المحل والوقت والحكم لان الضدين انما يتحيزان في محل واحد وفي وقت
 واحد لانه محلان ووقتن كالحل والحرم في الاجنبية المحرم والحيوة والموت في شخص واحد
 في وقتين وحكمه اذا وقع بين آيتين تركهما والمصير الى السنة ان وجدت والى اقوال الصحابة
 عند البعض مطلقاً او الياس فيما يدرك به عند الآخرين وبين سنتين المصير الى ما بعدهما من اقوال
 الصحابة او القياس على القولين فان قلت لم لا يصح الى آية اخرى عند تعارض آيتين والى سنة
 اخرى عند تعارض سنتين قلت لكونه ترجيحاً لا دليلاً وذا غير جائز عند عامة كائمه
 بشهادة مثل الشهادة ولا تصور هذا في المصير الى ما بعدهما من الحج لعدم المساواة فكون قوله
 وصف زائد فترجى **قوله** وعند العجراي عند عذر المصير الى ما بعد الحج بين المتعارضتين

في كل ما يوجب حرجاً
 في كل ما يوجب حرجاً
 في كل ما يوجب حرجاً

من الحج بان لم يوجد اصلاً او وجدت لكن مع التعارض ايضا بحج بقدر لاصول اي العمل بالاصل كما كان
 ثابتاً في جميع ما يتعلق بالمتعارضين قبل ورودهما كما في سور الحار فانه لما تعارضت الآثار وكما جاء
 لما روي انه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الكرم لاهلية قال انها رجس وهو يدل على نجاسته وقوله عليه السلام
 نعم حاشى سئل انتوضاً ما افضل كحرفه بنصب على طهارته وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما ما احسن
 وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر لم يصلح القياس شاهد الاحد الحائزين اما لعدم اصل ثابت
 او لعدم علم جامع وجوبه بقدر لاصول فيه وهو باقاً ما كان على ما كان فلا يتحقق ما كان طاهراً ولا طاهر
 به ما كان نجساً فقل الماء كان طاهراً في لاصل فلا يتحقق كذا كان ثابتاً ببقائه فلا يزول بغيره
 فوجب ضم التيمم اليه لمحصل الطهارة بيقين فيمنع مشكوكا لتعارض لاهلية حكمه اذ حكمه معلوم وهو
 استعماله في التيمم اليه وعدم نجاسته **قوله** واما اذا وقع التعارض بين القياسين الحج اي اذا
 تعارض القياسان لم يسقط العمل بهما كما سقط عند تعارض النصين لان التساقط بالتعارض
 لجمهور الناس من المنسوخ فان المنسوخ لا يجوز العمل به ولا يجري النسخ بين القياسين لان كل
 واحد منهما حج في حق العمل بخلاف النصين لان الحج احدهما ولان القول بالنسخ قطعاً يؤدي الى العمل
 بلا دليل وهو اسحق الحال الذي ليس يحج مع امكان العمل باحد القياسين الذي هو حج شرعي في
 حق العمل صواباً كان او خطأ فعمل المجتهد بشرط ضم الحرج اليه واطمئنان قلبه لديه لان الحق واحد
 منها حقيقة وفراست المؤمنين لا يحيط فصح ان يكون مرجحاً لجانب الحق وهذا عندنا وعندك اذ يقع
 عملها بهما شار ولها اصدار في مثل واحد قولان واقوال واما الروايتان عن اصحابنا في مثل
 واحد فانما كانا في وقتين احدهما صحيح والاخرى فاسدة فوجع عنها لكن لم يعرف الاجنب منها
 كالحديثين **قوله** والمخلص عن المعارضة الى الحق لما اعتبر في المعارضة مجموع قوود هي اركانها
 وشروطها وهو الشاوي في الدليل واتحاد المحل والزمان وضاد الحكم اسفست المعارضة بانسقاء
 قد منها والعقود اربعة لكن اختلف الزمان قد يكون صريحاً وقد يكون دلالة فافهم المخلص
 عن المعارضة الصورة في خمسة اقسام لا اول من قبل الدليل بان لا يعتد الاي لا يتساوى الدليلان
 في القوة والضعف فتنبع المعارضة لا تنفأ ركنها فلا معارضة بين الحكم والمشابهة بخلاف كنه شيء
 فانه محكم في نفي المماثلة فلا تعارضه قوله تعالى الرحمن على العرش استوي ولا بين الكتاب والسنة لانه

عنها زوجها فقال عارض رضي الله عنه تعديا بعد كماله ان باطل الودعتين لان كل آية توجب على
عيا وجه فمحم بها احتياطا وقال ابن مسعود رضي الله عنه تعديا بوضع الحمل واجتنب على رضي الله عنه
وقال من شاء باهله ان سون النساء القصورى نزلت بعد التي في سون البقرة ولم ينكر على الله
فثبت ان المتأخر ناسخ للمقدم عندهم الخامس من قبل الزمان دلاله بان يكون احدهما متأخرا عن
الاخر دلاله لان الدلالة بعمل على الصريح فتنسخ شرط المعارضة وهو اتحاد الزمان فذلك مثل النسخ
احدهما محرم وكاخر مبيح يجعل المحرم اخرا دلاله لانا علم قطعا انها وردت في زمانين ثم المحرم
لو كان سابقا لكون ناسخا لا باحة الاصلية كاصل في كاشياء لا باحة قبل البعثة عيا ما احتاج
اكثر العلماء ثم يكون المبيح ناسخا له ففكر النسخ واذا كان المبيح سابقا لكون مفسرا لا باحة كاشياء
ثم يكون المحرم ناسخا لها فلا تنكر فكان اولى تعليلا للنسخ واعتراض علمه بان لا باحة لاصليته
حكما شرعا فلا يكون التحريم بعدها شيئا حتى يلزم التكرار فان قيل في حكم شرعي ثبت بقوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآراء على النصين المفروضين قد
قال ان المراد من النسخ هنا المعنى القوي وهو مطلق التبدل والغيث المعنى المصطلح ولا شك
ان المبيح لو جعل متأخرا لزم النسخ الحكم مرتين ومثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل
الضبع والضب والحمير الا هله وروي انه اباحها فتعارض ظاهرهما فدفعه بجعل المحرم متأخرا
دلاله ناسخا لا باحة فاقول ان اذا كان المحرم ناسخا فاني يصح قولك فيما تقدم وعند العجز
بحج بقبر الاصول كانه سور الحار لما تعارضت الدلالة في النسخ فثبت كونه ناسخا ثبت بالا
جهنا فظهر في حرم اللحم احتياطا فاما فاور ذلك فيتنفي النسخ كما كان او يقول بعد ما ثبت
حرمة لحمه في النسخ في سون لان حرمه اللحم لا يدل على نجاسة السور قطعا كانه الهية **قوله**
والمتبث اولى لما ذكر المحل عن المعارضة بالوجوه الخمسة المذكورة المتفق عليها شرعا في زمان وجه
لغير مختلف فيه بين مشايخنا وهو ترجيح المتبث فقد اختلفوا فيما اذا كان احد النصين مثبتا
والاخر نافي والمعاد بالمتبث ما ثبت امر عارضه بالثاني ما ينفي العارض وينسخ عيا كالمراول
فقال الشيخ ابو الحسن الكرخي المتبث اولى لانه اولى بالصدق من النسخ لانه يعتمد على الحقيقة والثاني
ينسخ كالمراول الظاهر ولهذا قبلت الشهادة على كاثبات دون النسخ ورجح قول الجارح عيا المودع

ولان كاثبات بغيره الماسيس لاثباته امر زائد والمعنى بهذا التاكيد التاكيد على كالمراول الكاسيس
مرجح على الماكيد وقال عيسى بن امان تعارضان ولا يترجح احدهما على الاخر الدليل لان الكاسيس
معمول كالمثبت لوجود دليل للصدق فيهما وهو عدله الراوي واختلف على اصحابنا المتقدمين
في ذلك فتارة اخذوا بالمتبث لم يجعلوا الثاني معارضا له كانه مسلمة خارا لهما وحدثت برين
وتارة بالثاني بعدما اثبتوا التعارض بينهما كانه مسلمة جواز كاح المحرم حديث ميمونة وسبحي
بانهما فلا بد من اصل جامع يستمر عليه المذهب الاصل ان النسخ لا ينافي من ثبته او جرحه اما ان يكون من
جنس ما يعرف بدليله كونه مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل
الاستصحاب او مما ثبت حاله باحتمال كونه مبنيا او غير مبنيا فالاول مثل كاثبات لان الدليل
هو المعبر لاصول النسخ فينتفي التعارض والكا لا تعارض كاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض
ما عليه دليل والثالث وجبت النسخ عن حال الراوي فان عرف انه بنى على ظاهر الحال
لم يعارضه لا عمادة ما ليس بحج وان عرف انه اعتمد دليل المعرف كان مثل كاثبات فان النسخ
في حديث برين وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عديما لا يعرف لا بظاهر الحال لانه
منه خبر عيا انه عرف عبودية واعقدها ثابته فنه اذا العدي ليس له هيبة مخصوصة بغيرها
عن الحرف لم يعارض كاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر لانه من عيا لدليل
المثبت للحرة العارضة والنسخ في حديث ميمونة رضي الله عنها وهو ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيبة المحرم فان كاحرام حاله مخصوص بذكر عيانا
من ليس له يخط وكشف الرأس فعارض كاثبات وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها وهو
العارض عيا كاحرام فوجب المصير الى الترجيح فرج خبر النسخ بغيره راوية وضبط وهو ان
عباس رضي الله عنه عيا خبر كاثبات الذي رواه يزيد بن اصم اذ هو لا يعدل في ضبط الخبر
وفقه كانه **قوله** وطهاه الماء شروع في ما ان القسم الثالث من النسخ وهو ما ثبت حاله
وبيانه اذا اخبر واحد بطهاه الماء وحل الطعام والاخر بخاسته وحرمة فالحج بالطهاه
والحل في لانه ينفي العارض باس توار كالمراول وهو الطهاه والحل والمخير بالنجاسة
والحرمة مثبت لاثباته كالمراول وهو النجاسة والحرم لكن هذا النسخ مما يحتمل ان يعرف بدليله

لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر حار في الآلة طهر ولم يغيب عن مرأى عينه الى وقت الاستعمال فانه
يعلم طهارته قطعا دليل موجب للعلم ويحتمل ان ينسج على طهر الحال فيستقصى منه فان ثبت انه
اخر بناء على طهر الحال وهو الطهران والحل كاصليان لم يغفل عن فلاحا من المبتدئين وان
انه اخبر عن معرفته بالتعارض بين الخبرين فنجب العمل بالاصح هو الطهران والحل لان استصحاب
الحال وان لم يصح له لاصح مرجح فخرج به خبر النافذ فظهر ما ذكرنا من الفصل ان القطع
بالتعارض في هذه المسئلة ليس على ما ينبغي وان كاد ان يقال كان قوله من جنس ما يعرفه ليله
من جنس ما يحتمل ان يعرف **قوله** والرجح لا يقع الى خبره لان رجح كمي عدد الدواهي لم
يلغ حد الشئ او السوار عند جمهور اصحابنا وبعض الشافعية خلافا لمحمد واكثر ان فيهم هم الله
ولهذا رجع محمد بن قول كاشن بن عياق قول الواحد في اخيار بطهران الماء ويجلسه وحل الطعام وحرره
لحصول زيادة القوم بكم الرواه حتى قل ثمانية كاشن لا الواحد ويستدل الجمهور بان هذا
متروك باجماع السلف فان المناطرات حرت من وقت الصلاه الى يومنا هذا باخبار كاشن ولم يرو
منهم في شيء منها الترجيح زيادة عدد الرواه كاشن في الرجح زيادة الضبط والفقه لان كثرة
العدد لا يكون دليل القوم ما لم يخرج عن حد كاشن لا احتمال ان يكون الحق مع الغليل بان يكون
باري ما خرا **قوله** وان كان في احد الخبرين زيادة الى اي اذا كان في احد الخبرين زيادة
على كاشن فان كان راوي كاشن وهو الراوي من النبي عليه السلام واحدا وخد المبتدئين زيادة ومحمد بن
الزنادة في الخبر الآخر عياق الراوي كاشن وقلة ضبط مثل ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه
قال علمه الله ان خلف المبتدئين والسلم قائم بالخالف وراودا ورواه لحي عنه لم يذكر السلم
قائم فاحذنا بما فيه الزيادة وقلنا لا حركي الخالف لا عند قيام السلم ان خلف راوي كاشن
بان روي اثنان من النبي عليه السلام احدهما ابي بن الزنادة وكاشن بينهما لا يرجح المبتدئين بل يعمل بها
عند كاشن لان خبره الخبرين فكانا كالمطلق والمقيد في حكمين فلا يحل احدهما على الآخر كما هو
مذهبنا مثل ما روي ان النبي عليه السلام قال عن بيع الطعام قبل القبض وروى انه عليه السلام قال لا تغتاب
السيد حتى وجهه الى مكة انهم عن اربع عن بيع ما لم يقبضوا فالاول مقدم بالطعام والآخر مطلق
فعلنا بهما حتى لم يجوز بيع سائر العوض قبل القبض كما لم يجوز بيع الطعام قبل القبض لم يملك المطلق
على المقيد

قوله وهذا المحتمل الانسان اي المحتمل المذكور من الكتاب السنة باقسامها محتمل الانسان فوجها
بها وهو عيان عن كاشن بالغ وقد استعمل بعينه الظهور وفيه كاصطلاح اظهار المراد للمخاطب بالقول
او نفي من كلام سابق فدخل النسخ وخرج بيان الاحكام ابتداء ثم هو على خمسة اقسام بالاسفار
تقرر وبيان نفي وبيان تغير وبيان ضرر وبيان تبدل كما ضاف في بيان الفروع اضافة الشيء
الى السبب وفما عده اضافة الجنس الى نوعه اضافة بيانه وجره الضبط ان البيان لا يخفى اما ان يكون منطوقه
او غير منطوقه والكتابان الفروع وكلاهما موافق لمنطوق اللفظ او مخالف له والموافق اما مع
اجمال وهو بيان النفي او مع غر جمل وهو بيان التقرر والمخالف اما متعارف للكلام السابق وهو
بيان النفي او متاخر عنه وهو بيان التبدل ما سان التقرر فتؤكد الكلام الذي يحتمل المجاز بما نطقه
احتماله ان كان المراد منه الحقيقة وتوكيده بما نطقه عنه احتمال النقص ان كان المراد منه العموم كقوله تعالى
ولا طائر يطير بجناحه فالطائر حقيقة هو الذي يطير بجناحه لكن قد يرد به البرد مجازا فقطع هذا كاشن
بقوله يطير بجناحه كذلك قوله تعالى فسيح الملائكة لما كان محتملا للخصوص قطعه بقوله كلام الجمهور وبيان
التفسير هو بيان ما فيه خفاء سواء كان بجمل او مشكلا او خفيا ولا دلالة في كلام المصنف
على تخصيصه بالمجمل المشترك وان خصصها بالذكر نظرنا لتأمل منه اما بيان الجمل فنحو قوله
تعالى اقمتوا الصلوة فان الصلوة مجمل تنبيه النبي عليه السلام بالقول والفعل اما بيان المشترك فنحو
قوله تعالى قلنا قولا وحقة البيان بقوله عليه السلام علم كاشن **قوله** وانها يصحان موصولا
ومفصولا اعلم ان سان التقرر يصح موصولا ومفصولا بالاتفاق كما في قوله تعالى ان الذين
سبقتم لهم من الله نبي كاشن فانه سان التقرر لقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
عيا ما جئوا وما بيان النفي فصح موصولا ومفصولا ايضا الى وقت الحاجة الى الفعل عند الجمهور
وعند بعض المكلمين لا يصح الا موصولا بناء على انه لا يجوز الخطا في النفي ووجه الجمهور قوله
تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان الصمد يرجع الى القرآن لتقديم ذكره وفيه
المجمل والمشارك فنصرف الى الكل في بيان الكل منفصلا بدلالة ثم والخطاب لا يفهم انما يفهم
وقت العمل لا قبله كذا قبل وفيه اشكال لان هذا الدليل يقتضي ان يصح بيان النفي منفصلا اذ فيه
العام المخصوص ايضا اللهم الا ان يقال بيان النفي مخصوص من الآيات بالاجماع **قوله** او بيان نفي

كالعلق ولا استثناء فان موجب الكلام بدون الشرط بخبر العلق بالشرط مغرله وكذا الكلام
دخول المستثنى بحدود الكلام ولا استثناء بغيره وبين ان صدر الكلام لم يتناول وصح
هذا البيان موصولا لامفصولا عند عامة الفقهاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز الاستثناء
مفصلا وان طال الزمان فان صحه الرواية فالمراد ما اذا انوي عند اللفظ ثم اظهره فانه
بدن فمابينه وبين الله تعالى والامام استمر شي من الطلاق والعقاق ولما لم يصدق صادق وكذا
كاذب لم يوثق بيمين ولا وعد وعيد وهو خلاف النقل والعقل **قوله** واختلف في
خصوص العموم لا خلا فان العام المخصوص بدليل مقارن كوز كخصه نداء بيل مراح والحق
في ان العام قبل التخصيص كوز كخصه بدليل مراح ام لا فبعد عامه اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
لا يجوز ولا يكون سان ان المراد من العام بعضه ابتداء بل يكون نسخا للحكم مستصرا على الحال
خلاف لا كرا الشافعي والاشاعرة والمعتزلة وفادته ان العام لا يصرفه ظني عندنا خلافا
وهذا الخلاف مبني على الخلاف في موجب العام فبعدهم موجه ظني قبل التخصيص كقولهم كان
التخصيص سنا مخرضا مخرضا لانه سني على اصله ظنيا فصيح موصولا ومفصولا وعندنا موجه قطع
التخصيص بوجهه بظني باعتبار احتمال خروج افراد لغز عنه بالتعليل فكان التخصيص بغيره
من القطع الى الاحتمال فصيح موصولا لامفصولا كالتعلق والاستثناء **قوله** وبيان
بقه في اسرائيل استدلال على جواز التخصيص متى احسنه خصوص ذكرها المصنف مع اجوبتها
منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذكروا بقره فان البقره لفظ عام متناول لا يفرق كانت من
من الصفراء والسوداء والحمراء وغيرها وقد اريد منها بقره مخصوصه بخصه متاخر زمان فدل
على جواز مراحها والجواب ان هذا من قبيل بعيد المطلق لا يخص العام كان نسخا فيجوز ما جاز
وبانه ان الواجب ابتداء بقره مطلقه لا موصوفه لا طلاق اللفظ حتى قال ابن عباس رضي الله عنهما
لو ذكروا بقره ارادوا الاجرة ثم ولكن شددوا فشد الله عليهم والمطلق من قبل الخاص العام
ولا يخص بغيره دون التعميم والشافعي لا وان قال بعموم المطلق فهو مجموع عليه بما يقرر في موضع
ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس
من الحيوان ذكر او انثى واثنين تاكيد لزوجين واهلك عطف على زوجين فالاهل عام متناول

جميع بنه ثم لحقه المخصوص متى احسنه بقوله انه ليس من اهلك والجواب ان لاهل مشترك بين اهل ديانته
واهل نسبه فبين الله تعالى ان المراد منه اهل ديانته وان اهل الرسل من تبعهم وامن بهم وان الله
الكافر ليس من اهله وتأخير البيان في المشترك جائز وهذا معنى قوله ولا اهل لم يتناول كرا
اذ المشترك اذا اراد منه احد المعنيين لم يتناول المعنى الآخر فان قلت لولم يكن الاصل متناولا
لابنه لما قال عليه السلام ان الله من اهل طاعتك قال عليه السلام لطفه امانه حاض نزل كآية الكبر في
الطوفان دل عليه قوله اركب معنا ولا تكن مع الكافرين فلما وضع له كآية بقوله تعالى ليس من اهلك
اعرض عنه بقوله رب اني اعوذ بك ان اسالك لانه كذا قيل وفيه اصل الجواب اشكال وهو ان لاهل
اما ان يكون مشترك لفظيا او معنويا او كلاهما ممنوع والكام مسلم لكنه من قبل العام فيتناول
كلا المعنيين فلا يتم الجواب منها قوله تعالى انكم وما بعدون من دون الله حسب جنسهما اي حطها
فانه عام لحقه خصوص مراح حين قال ان الذي بعثني لا خاص من محذاري اليه عليه السلام فقال
اليس بيني وبين الملائكة والمسيح فوقف النبي عليه السلام حتى نزل قوله تعالى ان الذين سبق لهم من اهل
او لك عنهما بعدون والجواب ان كآية كآية غرض متناوله للملائكة والمسيح لان ما لا يعقل حتى
روي انه عليه السلام قال لما قال ما قال ما اجهلك لسان قومك اما علم ان ما لا يعقل فلا يكون كآية
المانه كخصها لها لكنها وروى لزماده بيان على وجه كايضاح والقدر دفعنا لتعظيمهم ومجادلتهم
بالباطل بعد ما تبين لهم الحق **قوله** والاستثناء يمنع الحكم حكيمه اخلاف العلماء في كسفه على الاستثناء
وموجه فعال علماء وناجهم الله ان يمنع الحكم بقدر المستثنى مع حكمه فيكون كلاما بالباقي بعد
المستثنى وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الموجب كما في التعلق بالشرط ينعدم الحكم قبل
وجود الشرط بالعدم كاصح وقال لا في موضع ان الاستثناء يمنع الحكم في المستثنى بطريق
المعارضه لصدر الكلام بمنزلة دليل المخصوص فان حكم العام لم ينته في قدر ما تناوله النص
المخصص لمعارضته العام في ذلك القدر صون وانما جاز التراخي عند في التخصيص كاستثناء
وان كان احدهما مثل الاخر في المعارضه لان الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله
والتخصيص لما كان مستقلا جاز فيه التراخي فالاحصان ان الاستثناء يمنع الموجب لا الموجب
عنده وعندنا منعها فصار بقوله لغلان على عشرة الادرها فلان على تسعة عندنا السقوط

تكلما وحكما وغند الادرها فانه ليس على عدم سقوطها بكل استدلال في دفع باجماع اهل اللغة
على ان الاستثناء من التبع اثبات ومن كاثبات في هذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم
المستثنى مخالف للصدر فكون معارضا له لانه حكم المسكوت عنه وبان كاجماع معتقد على ان
قولنا لا اله الا الله حكمه توحيد وقرار بوجود الباري تعالى ووحدة فلوله لكن حمل الاستثناء
بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لم يرد منه كقرار بوجود الله تعالى اذ هو
الاوهية عما سواه تعالى فقط والتوحيد لا يتم الا باثبات الاوهية لله تعالى وفيه عما سواه لا شك
انه لو تكلم بذلك الكلدان منكر لوجود الله تعالى بحكم ما سلمه وجوبه عن معتقد فثبت
ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر واستدل علماء وناظرهم الله تعالى فثبت
فيهم الفسنة الحسن عام فان الله تعالى استثنى الحسن عن كالف في اخبار عن لبث نوح
عليه السلام في قومه فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لثبت حكم كالف بجملة ثم عارضه الاستثناء
في مقدار في حين وهذا لا يصح للزوم في حكم الخبر الصادق بعد ثبوته وهو محال بخلاف الاستثناء
لانه اثبات فيحمل ان لا يستلزم المعارضة وبان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج وكلم
بالبلية بعد الاستثناء كما اجمعوا على انه من التبع اثبات ومن كاثبات في فوجبه الجمع بينهما
بان يقول انه تكلم بالبيان كصفة عبارته واثبات ونفي باشارته لانها غير مذكورة في قصدا
واجواب عن كلمة التوحيد ان المهم فيها نفي الشرك عن الله تعالى لكونه رد الخطاء المشركين
فتمتدح الى التبع قصدا واما اثبات الاوهية فنفي عنه لان كل عاقل يعرف به قال الله
ولئن سألتهم لآله فكن في ذلك لاشان **قوله** وهو نوعان اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء
نوعان متصل وهو كاصل الحقيقة ونفي عن استخراج حكمه بالبيان بعد البناء ومنفصل
منقطع ايضا وهو لا يصح استخراج من صدر الكلام لعدم بناؤه اياه سواء كان من خلاف
جنسه نحو جاءني القوم الاحمار او من جنسه نحو جاءني القوم الازرق او زيد ليس منهم صرح
به بعض النحاة فيكون كلاما مبتدأ حكمه خلاف الحكم كاول وحرف الاستثناء بمعنى لكن مجازا لقوله
تعالى فانهم عدوا لى الارل العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وآباؤكم لا قدمون من دون الله
عدوا لى لكن رب العالمين الذي خلقه فانه ليس بعد ولى فالاستثناء منفصل على ان القوم

قوله عن النسخ

عبدوا الاضنام فقط فان كانوا عبيدوها مع الله تعالى كما قاله تعالى بل يكون الاستثناء متصلا على اصله
قوله والاستثناء من التبع اي اذا ورد الاستثناء عقب جمل منطوقه بعضها على بعض لواء
كقوله لربد على مائه درهم ولعمرو على مائه درهم ولكن على مائه درهم الا عشرة فلا خلاف في جواز دعه
على الجميع ولى كاختر خاصة القربى وانما الخلاف في الظهور عند كاطلاق فذهب الشافعي الى انه
ظاهر في العود الى الجميع لانه معارض مانع من شرط وهو سفر على الجميع ما سبق حتى يتعلق الكل
به وعندنا ظاهر في العود الى الجميع وذلك لوجهين احدهما ان الاتصال شرط صحيح للاستثناء
وهو موجود في حق الجميع لا السابقة لان الجميع كالحابل بينه وبين السابقة فصارت كالسكوت
والثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لزوم عدم الاستقلال اذ كاصل عدم اعتبار الاستثناء
لانه يخرج الكلام من ان يكون عاملا في جمعه وقد اندفع الفروع بالعود الى الجميع فلا يعود الى
غيرها لان ما ثبت بالفروع سدد بقدرها بخلاف الشرط فانه تبديل الحكم ولا يخرج اصل الكلام من ان يكون
عاملا فان مقتضى قوله انت حوزة للعق في المحل المذكور الشرط بتبديل ذلك لانه ما من ان ليس
معه الحكم قبل الشرط والمسماة بالحق بل هو بمن ومحل الذمة ومطلق العطف يقتضي الاشتراك
فلهذا اثبتنا حكم التبديل في التعلق بالشرط في جميع ما سبق ذكره فان قلل لما كان مقتضى العطف
الشرك فادخلوا كاجازة الاستثناء قلنا العطف لا يند شره اجماله البان في الحكم على ما سبق
من ان القرآن في النظم لاوجب القرآن في الحكم مع ان وضع العطف للتشريك كاعتبار الحكم فلان
لا يند التشريك في الاستثناء وهو غير الكلام للحكم له اولى **قوله** او بيان فروع عطف على قوله
بان يقر في اول الكلام وهو البان الذي تقع سبب الفروع بما لم يوضع البان اذ الموضوع
له النطق وهذا يقع بالسكوت وهو على اربعة اوجه عرف ذلك لا سقرا كاول ما يكون في حكم
المنطوق اي تعلم معونه المنطوق لا بمجرد السكوت كقوله تعالى وورثه ابواه فلانه البان
فصدر الكلام اوجب الشره المطلق حيث اضيف المرات الهاتم خص كلام بالملت فكان ساما
ان لا ياتي في هذا البان لم يحصل لخص السكوت عن صلب الالب صدر الكلام الموجب للشره
والثاني ما ثبت بدلالة حال المكالم اي الفادر على التكلم فيج سكون كآخر سكون صاحب الشرع
عند معانيه فعل او قول عن النفي لا يكارفانه بل على مشروعيته فزود ان الشارع لا سكت عن

فقيل الباطل لقوله عليه السلام الساكن عن الحق شيطان اخرس دلالة السكوت على الكيفية مشروطة بطريق
 القدر عيا كما لو كان الفاعل سالا معقدا لاحكام حتى ان السكوت عندي اليهودي الى الكنيسة
 لا يدل على شريعته والثالث ما ثبت ضرره دفع الغزو عن الناس كسكوت المولى جاني رايه بل سب
 وثقوى عن النبي فانه جعل ادناه في النجاة ضرره دفع الغزو عن عامله وهو اضرارهم وهو موقوف
 لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولا يقال يحتمل ان يكون سكوت لفطر الغنط وعدم كالتفات
 لكونه محجورا شرعا لا ما يقول بوجوب جانب لرضا شرعا وعرفا وعادة فان من لا يرضى يعرف العبد نظير النبي
 ويرد عليه والاربع ما ثبت ضرره طول الكلام وكثرة كقول له على مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة
 وحطية فان العطف يجعل بياها المائة انها من جنس المعطوف عندنا وعند المشافع بل من المعطوف في القول
 قوله في بيان المائة لانه اقرب ما به مجلا وعطف عليه ما هو مفسر فلم يفسر ويرجع اليه في بيان الجمل كما لو قال
 مائة وثوب او شاه او عبد قلنا ان حذف في المعطوف على صارت متعارفا ضرره طول الكلام فما كثر
 وقوعه واستعماله وذلك مما ثبت في الائمة حاله او مؤجلا كما لم يكمل الموزون بخلاف الثوب والشاه
 والعبد فانها لا تثبت في الائمة فلا يكثر وقوعه الحذف للتخفيف فما كثر وقوعه فان قيل اذ قال
 مائة ولمنه انوارا في افراس واعبد يكون نفس المعطوف عليه قلنا لا معنى له وهو ان عطف المبرم
 على المبرم واعتق بها نفسا خافوا في الماهية كما بهما والحاجه الى التبيين **قوله**
 او بيان سبيل وهو النسخ بالنسخ انما اخره لقصوره البيان فيه حتى لم يعد كما مام شمس الائمة
 من السان متاعا للفتاح كما مام ليد رحمة الله باعتبار ان البيان عيان عما ظهر به ابتداء
 الوجود والنسخ عيان عن رفع الحكم بعد ثبوته في حق العباد وان كان بيان انتهاء مدة الحكم ابتداء
 في حق صاحب الشرع لكن كما مام في الاسلام مع ومن يامع قوله من اقسام البيان نظرا الى انه بيان
 انتهاء الحكم الاول في حق الله تعالى لا بتدليل لانه كان معلوما عند انه ينتهي هذا الحكم ليا وقته بالبيان
 فكان النسخ بالنسخ الى علمه مبتدئا للعدم لا رافعا الا انه اطلقه فكان المنسوخ ظاهرا للبقاء في حق
 البشر فكان النسخ مبدلا له بالنسخة البينة في بيان تبدل لوجود المعنيين والى هذا اشار
 المصنف في بقوله وهو بيان مدة الحكم المطلق في النسخ **قوله** وهو جازع عندنا بالنسخ في
 النسخ جازع عقلا وواقع عند جميع المسلمين خلافا لاني لم الاصطفاه في وقوعه في شريعتنا

تفسير ص

وخلافا لليهود في احوال واجتوا بالقل والعقل اما كاول فادعوا ان في التوراة تمسكوا بسبب
 ما دامت السموات والارض وانه ثبت بالتواتر عن موسى عليه السلام انه لا ينسخ شريعته واما الكفا في النسخ
 فتلزم الدواويل بعوائف كالمور لان كما مر بالشيء دليل حسنه والهي عنه دليل قبحه والشيء الواحد
 لا يكون حسنا وقبيحا او صحيحا ومسلما بالفضل العقل اما كاول فلا شك ان نكاح كاخوات كاجارا
 في شريعة آدم عليه السلام ثم حرم في شريعة موسى عليه السلام وكذا الهراق في الحبشية وغيره وفي نطاق
 كثره واما الكفا فلان النسخ ليس كالبياض من الحكم المطلق المحتمل للوقت كابد اخذ لا يعي السواء
 كما مر وانما البقاء بعد الثبوت بدليل تجريبي او بعدم الدليل المزمل وهذا لان احيا الشريعة
 بالامر كاجاء الشخص في ذلك لا واجب بقاءه وانما واجب وجوده فقط والبقاء بعد ذلك بقاء
 الله تعالى اياه فكما ان كالمات بعد كاحيا لا يكون قبيحا ولا بداء فكذلك النسخ فان قيل فيما هذا
 لا يكون نسخا لا مرقنا نعم ليس النسخ عوضا لا مرقنا الحكم الثالث بظاهره ولا مناه
 بين الحسن والقبح في وقتين كالطبيب الحاذق يامر المريض بشرب الدواء في وقت ومنعه عنه في وقت
 لقول بعض الافاضل لاحقا ان هذا الجواب لما سبقه على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن
 من الفعل لا يجوز ولا يسقم على مذهب المصنف لانه يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل فتلزم اجتماع
 الحسن والقبح في وقت واحد على مذهب قول لاحقا ان التمكن من عند القلب شرط انفاقا وان وقت
 التمكن منه عزوف النسخ فلا تلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهب ايضا ولا اعتماد
 على ما نقلوا من التوراة وازادوا فيه ونقصوا ولا يمت التواتر فانه لم يبق في زمن منتهى من كمال
 التواتر ما خبرهم لقوله اخبارهم في مشارق الارض ومغاربها ولكن سلكنا ذلك لكن لانهم ان ارادوا
 الدوام بل ارادوا المبالغة والتسكين ازمه منطوقه كقول موسى عليه السلام في قصة اسئله بعد
 فتح البقرة هذه سنة لكم ابدا وقد انقطع التعبد بها اجماعا **قوله** ومحل حكم محتمل الوجود والعدم ليا
 لقوله لما كان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة لا بد من ان يكون محله حكما محتملا ان يكون موقفا الى وقت
 وان لا يكون كذلك لكون النسخ سائلا للمدة وذكر شيئين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم
 اي محتملا ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل الشريعة كما كفد لا تستمر عدم الشريعة فكذلك
 النسخ ولو لم يحتمل عدم الشريعة كما لا يمان لا تستمر شريعته ضرره فلا يجري فيه النسخ ايضا ثبت ان محل النسخ

في شريعة موسى عليه السلام حتى استقر على
 اصل المصراع الفخطة لم ينسخ

وموسى عليه السلام لانه ثبت عندنا على السان
 من ثبت كماله اتم فقول التوراة

جاءت العقول لا واجباتها ومعتباتها وإنما ان لا الحق به ما نأخذ النسخ والمناخ في ذلك وقت
نضا وما يبدىضا وتاسد لاله فالاول كما اذا قال ان ربح مثلا حرم كذا سنة او الح كذا سنة
فالنسخ قبل مضي السنة بآء وهرم فيه نظر اذ هو لا يدعى ايجاب الصوم عد او نسخ قبل الغد هو
جائز عندنا كيف وقد جاء النسخ في الوقت كمنه حيث صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اهل مكة
عليه وضع الحرب بينهم عشر سنين ثم نسخ قبل تمام العشر حيث كان الصلح في آخر سنة وستة فمضى مكنه سنة ثمان
والثاني كما اذا قال مثلا صوموا ابدا فلا يجوز نسخه لان بيان الوقت بعد التخصيص على التاب يكون بآء
وبجمل تعالى الله عن ذلك وفيه نظر ايضا اذ لفظ التاب قد راد به المبالغة في العرف لا الدوام كما
يقال لازم الغرب ابدا فيجوز ان يكون كذلك في الشرع ويتبين بورد النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام
واجاب عنه صاحب البلوغ بان حقيقة التاب هو الدوام واستمرار جميع كذا منه وارادة البعض محال
للمساغة لبدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع كذا منه كان رفعه في بعض كذا منه من باب البداء
قلت لانهم ذكروا الدلالة والرفع بالنسبة الى السامع فكيف يكون بداء في حق الشارع ولم لا يجوز ان يكون
ورود الشارع بعد ذلك معينه للحجاز بطريق التبيين والثالث مثل الشرايع التي تفرع عنها ما رسول الله عليه السلام
فانها مؤيد لا يحتمل النسخ بدلالة انه عليه السلام خاتم النبيين والنسخ الابوحي على لسان النبي **قوله** وشروط
التمكن من عقد القلب اي شروط جواز النسخ مضي وقت التمكن من عقد القلب على الحكم عندنا وفيه وقت التمكن
من الفعل عند المعتزلة حتى اذا وقع التكليف بفعل ظاهره كالاستمرار فمحل يجوز ان ينسخ قبل ان يوتى
بشيء من لا يقال كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل حجى وقت الحج والغدا لا يجوزوا وصوموا
فحينئذ ما يجوز وعندهم لا وهذا الخلاق مبني على الخلاف في حكم النسخ عندنا حكمه بان مدعى عمل القلب
اصلا وعمل البدن تبعاً اذ عقد القلب هو كالمصل للوجوده بدون العمل كما نقرر في انزال المسئلة بالبرهان
المذكور ثم وعندهم حكمه بان مدعى عمل البدن لانه هو المقصود من التكليف فصار النسخ قبل الفعل بداء
وعلمنا وانما رجم الله لئلا لو ابا لوقوع حيث امر عليه السلام ليلة المعراج بحسن صلوة في كل يوم وليلة ثم نسخ
الزائد على الحسن في هذه الليلة بعد عقد القلب فان قلت جميع كلامه كان مأمورا ولم يوجد العقد منهم
فكيف نسخ النسخ في حقهم قلت النسخ على الله راس كل ما عقده عقدهم فان قلت حديث المعراج غيبي
ثابت عندهم قلت مشهور بلفظه الامم بالقول فلا ينافي لانكارهم فان قلت كلامه يقتضي حسن المأمورة

وهو الفعل والنهي قل الفعل يقضي محذره الداء قلت انما يلزم لو كان عن الفعل ^{مقصودا} بالامر فلم لا يجوز ان يكون المقصود هو العقد **قوله** والقاسر لا يصلح ناسخا عند الجمهور خلافا لبعض المشافهة لان النسخ بيان انها من الحكم وكونه حسنا او قبيحا الى ذلك الوقت ولا مجال للدأى في معرفتها به الحسن والقبح عند الله تعالى في الشيء وكذا اذا اجماع لا يصلح ناسخا عند الجمهور خلافا لبعض من ان لان اجماع عباد عن اجتماع الاراء وقد ذكرنا ان لا مجال للدأى في معرفتها به الحسن والقبح ولان النسخ يكون في حيوة علمه لا في اجماعهم واما الكتاب السنة فضلي ان ناسخا ونسخا فنسخ الكتاب والسنة هما لا اتفاقا واما نسخ السنة ما لكتاب ونسخ الكتاب السنة المتوارس او المشهور فصح عندنا خلافا لثاقي في فالحاصل ان المتفق مفسق والمختلف مختلف له ان نسخ الكتاب السنة يوم الطعن به مخالف به فلا يعتمد على قوله ونسخ السنة ما لكتاب يوم الطعن انه كونه به فكيف تصدقه ولنا ان النسخ من قبل البيان على ما عرفت فيجوز للنسخ عليه اللهم ان بين مدحك حكم الكتاب بوحى غير متلو لانه ما بعث الا للبيان وما نطق عن الهوى وكوز الله تعالى ان يتولى بيان حكم غير متلو بوحى متلو ولا اعتبار بالطعن بالباطل ولا لامتنع النسخ بالمقام لمن اضا للطعن بان المناقض لعباء بكلامه **قوله** والمنسوخ انواع اعلم ان المنسوخ اربعة انواع منسوخ التلاوة والحكم جميعا والحكم دون التلاوة والتلاوة دون الحكم ونسخ وصفه الحكم مع بقاء اصله اما الاول وكما روت عائشة رضي الله عنها انه كان فما انزل عشر صفات محرمات والاك كقولنا فما مسكوهن في البوث فان حكمه لم يمتد مع بقاء تلاوته والثالث كرواية عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخ اذا زنيا فارجموا اليه كالا من الله والرابع مثل الزيادة على النص فانها نسخ بمعنى عندنا بيان وتخصيص غير الشافعي في جواز الزيادة على المتوارس المشهور بخبر الواحد والعكس كما زاد النبي حديثا على ابي جلد في زنا المكره قوله عليه السلام البكر بالسكرك جلد مائة وغرب عام مع لزوم الزيادة على اطلاق قوله تعالى الزانية والزانية فاجلدوا او كذا زاد صفة كايما ن شرطية كفاية التماس والظهار بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام اعظمها فانها مؤمنة او بالعكس على كفاية الفصل مع لزوم الزيادة على اطلاق قوله تعالى فحرر رقبته وقدمه فان قد زدتم ايضا وجوب الفاتحة على النص بخبر الواحد قلت زباده الوجوب لاضا لجبره كاصل بدونها فلا نسخ

خلاف زاده الفرضية فان قلت هذا زيد بن نوب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع
عموم الملوك ولانه يخرج على الفاد وقد يجاب بان خبر الفاضل مشهور فيجوز زياده الوجوب بمجمل
خبر السوف وهذا مشكل لانه يلزم جواز الزيادة على وجه الفرضية فان قلت اذا انقطع المصلي
على الفاضل يكون فرضا ووجب مع انها منافان ضروريان ان الفرض ثابت بدليل قطعي والواجب
ينطق قلت فرض من حيث كونه قرانا واجب من حيث خصوصه الفاضل وعندنا في الحديثين لاننا
قوله فصل افعال النبي عليه السلام لا ينفذ تقدم ان الله يشهد قول الرسول عليه السلام وفعله وما فرغ
من بيان اقسام القول واحكامه المباحة المتعلقة به شرع في بيان اقسام الفعل احكامه فذا بالقسمة
فعال افعال النبي عليه السلام سوى الزل اي افعاله الصادقة عن صدق الله تعالى وهو حال النوم والاعمال
فما لا يصلح الاقتداء به اذ عقد الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله ولهذا اخرج الزل وهو اسم
لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل لكن وقع فيه من فعل مباح قصد بعينه ولا بد من اقرار
البيان بانها زلة اما من الفاعل ومن الله تعالى لا يقتدى به **قوله** مباح وسحب ووجب وفرض
بعض ان فعله بالنسبة لنا مصنف ذلك اذ ثبت عندنا اما بالقطع او بالنية الا فان ثبت عندنا
بدليل يكون قطعيا لا محتمل ان فلكا اجتهدا به ايضا قطع لانه لا يفر على اخطاء كما سياتي
قوله والصحيح عندنا ان اختلف في افعاله عليه السلام ما ليس بسهوى ولا طبع ولا زلة فقال بعضهم
فعله المطلق اي الخالي عن قرينة الوجوب كالسجدة والاباحه كاختصاصه بوجوب التوضيف حتى تقوم
الدليل لانتفاء الاقتداء مع الرد وقال بعضهم يلزم ما اساء لقوله تعالى فاستمعوا منكم الله
وقال الكرخي يعتقد الاباحه فيها لانها المستقن لا تكون لنا اتباعا للتحال الخصوصي والصحيح
ما قاله ابو بكر الحنابلة ان ما علمنا من افعاله عليه السلام وافعاله في الفرضية وغيرها تعتدي
به في ايقاعه على تلك الجهة ما لم تعلم على اي وجه فعله فلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو كالأجر
لان الاقتداء اصل في حقه عليه السلام لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فوجب التسليم به حتى
يقوم دليل لخصوص **قوله** والوحي نوعان ظاهر وباطن لي اخبر الظاهر لثبوت اقسام احكامها
ما انت لسان الملك فوقع في سمع بعد علمه عليه السلام بالمبلغ وهو الملك آية فاطمة ظهرت له بوجوب
علم النقيض بانه ملك يبلغ عن الله تعالى فان خلق الله تعالى فله علمه ووراها كما ظهرت لنا كالات القاطع
الدالة

على وجه الصانع جل وعلا والمجرات الطاهرة الدالة على صدق الانبياء وهو المراد بقوله تعالى
وانه لتنزل من رب العالمين نزل به الروح كامن على فلكك وثابتها ما انت عند النبي عليه السلام ووضح لمن
غيره بان ما لكلام واليه كاشان بقوله عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي اي وقع في قلبي
ان نفسا الزبوت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجلوا في الطلب وهذا يسمع خاطر الملك وثابتها
ما بتدي لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه نور من عنده كما قال تعالى ليحكم بين الناس بما
اراك الله واما الوحي الباطن فاما بالراي والاجتهاد والمأمل في الاحكام المنصوصة فان
الاجتهاد منه عليه السلام وحي باطن باعتبار المأل فان اقر على اجتهاده يدل على حقيقة كما اذا ثبت
بالوحي ابتداء **قوله** فابى بعضهم اختلف العلماء في كونه عليه السلام متعبدا بالاجتهاد فمال بوجوه الرافعي
بعضهم ان يكون الاجتهاد حظه عليه السلام وهم كاشونه واكثر المعتزلة والمكلمين لقوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي لحي والحكم بالاجتهاد ليس بوحى قال بعضهم كان له العمل في احكام
الشرع بالوحي والرائي جميعا وهو منقول عن ابي يوسف وهو مذهب كالم الشافعي وعامة اهل
الحدس رحمهم الله الصحيح عندنا انه عليه السلام كان ماء مورا بانظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي
فان انقطع جاء الوحي كان دلاله كاد بالاجتهاد لان الوحي اقوى من الراي غالب احواله
عليه السلام عدم الخلو عن الوحي فوجب تقديم طلب النص بانظار الوحي ثم العمل بالراي عند انقطاع
رجاء الوحي مخوف في الحادثة كمن يرجو وجود الماء كان عليه الطلب ولم يجد بالتيتم ما لم ينقطع
رجاء عن الماء **قوله** الا انه عليه السلام معصوم عن القرار على اخطاء جواب سؤال يرد على المذهب
الصحيح وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز للعامة مخالفة عليه السلام لكونه ظننا كاجتهاد غيره فاجاب
بالفرق بين اجتهاد عليه السلام واجتهاد غيره فانه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطاء لان اتباعه
عليه السلام واجب على الكل فيؤدي الى وجوب اتباع اخطاءه على قدر القدر عليه خلاف اجتهاد غيره
عليه السلام لانهم غير معصومين عن القرار على اخطاءه فكل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين
مناخ جواز تقديرهم على اخطائهم انا لانهم انما يؤدي الى وجوب اتباع اخطائهم بل يؤدي الى وجوب
العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملا كما هو مذهب الخطية او صواب مطلقا كما هو مذهب المصونية
قلت لا رد هذا على ما اخترنا من المقرر فان المعصوم هو الفرق بين اجتهاده عليه السلام

واجتهاد غيره في وجوب تباع الكل مجتهدا كان او غير واجتهاده علمه في اجتهاد غيره
لم يجتهد لغيره ان مخالفه علمه وقدم الفرق بلا نقض **قوله** كالاقدام انى كاجتهاد المصادر
منه علمه كالاقدام الواقع في عينه فانه حجة قطعية حقه عليه العلم اي اذا حصل في علمه العلم لعدم
احتمال الوسوسة فكذا الاجتهاد الصادر منه عليه العلم لعدم احتمال القرار على الخطاء بخلاف كالهام الواقع
في قلب غيره عليه العلم فانه ليس بحجة ملزمة على الغير كاجتهاد الغير لا يكون حجة لمجتهد لغيره فان قلت ما الفرق
بين اجتهاده والهامة عليه العلم حتى جعلنا من مع انهما جتان منه عليه العلم قلت كالهام لغيره مع في القلب طريق
القبض من غير استدلال بآية ولا نظرية حجة وهذا لا يكون في حقه علمه العلم الا بوحى ظاهر فلذا جعل من
القسم الاول بخلاف اجتهاده علمه العلم فانه لا بد منه من استدلال بآية ونظرية حجة فكان وجها خفيا لقوله تعالى
وما نطق عن الهوى ان هو الا وحى نوحى **قوله** وشرائع من قبلنا اعلم ان العلماء اختلفوا
في لزوم شرايع من قبلنا علينا فقال بعضهم لا يلزمنا حتى نقوم دليل البقاء وقال بعضهم يلزمنا
على انه شرعة ذلك الشئ الا ما نصح بشريعنا وقيل يلزمنا على انه شريعنا والصحيح ان ما قص الله
ورسوله من غير انكار يلزمنا على انه شرع رسولنا ما لم يظهر شئ قال الله تعالى ثم اوردنا الكتاب
الذى اصطفينا من عبادنا وراى رسول الله صلى الله عليه وسلم في يد عمر بن الخطاب صحيفة من التوراة
فقال انه هو كون انتم كما تهوكون اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا انبأى فصار
الموافق لكن شرط القبض من غير الحار لعدم كاعتداد بقولهم لا يشهدونهم كما هم حسد من عند
انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق ولهذا لا يقتل بقتل من سلم منهم ايضا لان امامه اما الكتاب او اهله
ولا عبرة به قيل ولقال ان يقول كما ان احتمال الخوف ثابت هنا كذلك احتمال الكذب ثابت في
اخبار كالحاد قال عليه السلام سكت على فتنى ان لا يكون هذا كاحتمال منافا للزوم العمل كما ان ذلك
الاحتمال لا منافاة قلت الفرق بين كاحتمال بين كاحتمال بين السماء والارض فان احتمال الخوف ثابت قطعا
منص قطيع وهو قوله تعالى كرفون الكلم عن مواضعه بخلاف احتمال الكذب الثالث مجزى الواحد مجزى
ان يكون كاول منافا للزوم العمل دون الكتاب **قوله** وتقليد الصحابي في وجوب الخلف فيه ايضا فقا
الشافعي لا يقلد احد منهم اصلا لانه لما لم يرفع اليه النبي عليه السلام ولم يدع اليه لم يحل على السماع
منه عليه السلام واجتهاده كاجتهادنا وقال الكرخي لا يجوز تقليد من لا يجوز تقليد فمادرك بالعلم للسؤال الراى

وجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه منه كالاقدام لم يعد المحارفة والكذب عن ساحه الصحابة كما قال
ابوسعيد البردي عن ان تقلد الصحابي واجب مطلقا يدرك بقوله القياس لاحتمال السماع احتمالا راجحا
ولفصل كاجتهاد اجتهادهم لمشاهدتهم احوال التي نزلت فيها النصوص المحال اليه اعتبر فيها كاحكام
وهو المختار عند جمهور اصحابنا رحمهم الله لا خلاف ان مذهب الصحابة او قوله ليس بحجة على من لا يوافق
في كونه حجة على الباعين ومن بعدهم من المجتهدين وفي المعنى لا يلزم تاويل الصحابي للنص حيث
لا يكون مقوما على تاويل غيره لان التاويل يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعنا الكلام ولا منه لم ينفذ ذلك
الباب على غيرهم ثم كلامه في اشكال اذ المزمع بآية احتمال سماعهم التاويل من صاحب الوجوه ووقوفهم من
احواله في باب التاويل على من لم ينفذ عليه غيرهم اللهم الا ان يقال ما ولى علمه العلم لاحتمال الخطاء بعد ما
اقر علمه فيمنع **قوله** وقد انفق عمل اصحابنا اب المتقدمين كالاية الماضية في حنفية والشافعية
ومجتهدهم الله ومن تابعهم من المجتهدين بالتقليد فيما لا يدرك بالقياس كالمعادير فانهم اخذوا في
تقدير اقل الخيضة ثلثة ايام يقول عمر وعيا وان سعيه عثمان بن العاصي ان رضي الله عنهم وفي تقدير اقل
المهر بعشرة دراهم اخذوا يقول على رضي الله عنه فله فنه كذا الكلام في تقليد الصحابي مجرد عن نفع وقد
في حديث انا امامه الباهل مرفوعا تقدير اقل الخيضة ثلثة ايام وكذا روى مرفوعا في تقدير اقل المهر
قوله علمه العلم لا مهر اقل من عشرة دراهم الا ان هذا يعد منافاة في المثال في يستثنى من اهل المخلص وكشراء
ما باع باقل مما باع قبل فقد المنع فان علمنا قالوا بغيره اخذوا بقوله عايشه رضي الله عنها وان كان القياس
يقضي جواز تمام الملك بالقبض كما قال الامام الشافعي في قلت فلي هذا يكون من قبل ما يدرك بالقياس
فينبغي ان تذكر في القسم الثاني **قوله** واختلف علمهم في عني اي عمل اصحابنا في تقليد الصحابي في غير ما
لا يعمل وهو المدرك بالقياس فان اخذوا بالبراي ونان اخذوا بقول الصحابة كما في اعلام قدر راس
المال فقدر روى ان ابن عمر شرط في الكليات والوزنيات والعدديات المتعارية ان يسمع مقدان وان كان
مثلا اليه فاخذ به ابو حنيفة وخالفه صاحباه اخذوا بالبراي لان كاشان اليه في التوفيق من التسمية لا اعلام
بالسمة يصح بالاجماع فكذا بالاشان وعيا رضي الله عنه ضمن كاجز المشرك اذا ضاع المتاع عند لا يسمع
فاخذ به وخالفه الامام اخذ بالقياس لانه امين فلا يصح كالاخبار الوحد والمودع هكذا ذكره الشافعي
في هذا المقام فذكر في جمع الفتاوى وقول ابن حنيفة قول عطاء قوله ما قول عمر في الفتاوى الظهور على العكس

وقال في المنة نقل عن الفوائد الكريمة ولا خلاف الصحابة رضي الله عنهم ائمة المتأخرون الصالحين
 فليكن هذا لا يكون هذه المسألة من قبل ما نحن فيه وذكرنا العبد اذا هلك العبد عند كاجر المشرى لا ضمن
 عند ابي حنيفة وضمن عند ما ذهب عمر وعلي ومذهب ابي حنيفة مذهب عطاء وطاوس فليكن هذا يكون
 مما نحن فيه **قوله** وهذا لا خلاف هذا محرم على الخلاف المذكور في نقله الصحابة اي هذا لا خلاف فيما
 اذا قال صحابة قولوا لم يشتهر في اقرانه ولم يخالفوا اما في التمسك بالخلف لا يجب تقليد بالاجماع بل يجب
 ترجيح احد القولين ان امكن ولا عمل المجتهد في بآياتها شأنا بشهادة قلبه لا يتجاوز عن اقوالهم وبعد ما عمل
 باحد القولين لا يكون له ان يعمل بالآخر الا بدليل اما اذا اشتهر وسكتوا مسلمان لا يجب تقليد لا خلاف
قوله واما التابعي لا خلاف ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في من الصحابة كان مثل سائر ائمة الفتوى
 من السلف لا يجوز تقليد اجماعا واما اذا اهتم في الفتوى كالبصري والنفعي وشرع في ابي حنيفة روايات
 احدهما انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال وهو ظاهر المذهب الثاني انه قال لما زاحمهم في القوي
 وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم فانا اقلدهم وفي رواية النواذر كالماتم شمس كالماتم لم يعتبر هذه الرواية
 واعتبرها الامام في كتابه في التمسك وجعلها اصح الروايتين **قوله** بآب الاجماع لما فرغ من بيان
 الوجه المملوك وغير المملوك باقسامها شرع في بيان ما يتلوها وهو الاجماع باقسامه في اللغة معنيين احدهما
 العزم على الشيء والتصميم عليه يقال اجمع على الامر اي عزموا عليه
 وقال عليه السلام لا يصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم وثانيها كالتفاق يقال اجمع القول كذا اي
 اتفقوا عليه والفرق بين العزمين ظاهر اذ هو بالمعنى الاول يتحقق من واحد وبالمعنى الثاني لا يوافق الا اصطلاح
 عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الكرامة في عزمهم على حكم شرعي فيخرج اتفاق العوام اذا لا عبر به و
 بعض المجتهدين واتفاق المجتهد في كلام الماضية اذ حجة الاجماع مخصوصة هذه الكرامة كذا اجمع كالتفاق على
 امر غير شرعي من الامور الدينية كان السقمونيا مسهل اذ هو لا يسمى كاجماع الذي هو احدى كاد الشريعة
 وفي غير تناول القليل والكثير **قوله** ركن كاجماع نوعان اعلم ان الكلام في هذا الباب في ركن كاجماع
 واهله وشرطه وحكمه وسببه اقسامه فركنه وهو ما يقوم به كالتفاق هو كطريق عزمه ورخصه اما
 العزم وفي كاصل في باب كاجماع فالكلمة ما توجب كالتفاق منهم او شرعهم في الفعل ان كان من باب
 الفعل كينا ولم يلزمها محض صفة كانه يكون اجماعا منهم على اباحته واما الرخصة وهو كاجماع الفوري

هو ان يكلم او يفعل البعض ان كان من باب الفعل ويسكت الباقي بعد البلوغ اليهم ومضى من المثال
 والنظر في الحادثة وقبل استوار المذهب ذب عن الاعادة بان كان فلا يدل على الموافقة اتفاقا وقال
 الشافعي وعليه من امان والبالغة لا ينعقد كاجماع الا بتفصيل الكل لان السكوت يحتمل ان يكون
 لحذف وتفكر او اعتقاد ان كل مجتهد مصيب المحتمل لا يكون حجة قلنا هذه الاحتمالات خلاف الظاهر
 لظاهر الظاهر ان السكوت دليل لا يفاق له لو كان مع اختلاف لما حل لهم السكوت لان الساكن عن
 الحق شيطان اخرس والكلام في السكوت بعد مضي زمان التفكير مع التمكن من اظهار الخلاف **قوله**
 واهل كاجماع من كان مجتهدا لا يلدن اهلهم كاجماع في المجعدين فمما احتاج الى الراي لمكثهم
 التمسك من وصف هو علم الحكم في المخصوص عليه ووصف ليس بعد واما فاما الاحتياج الى الراي
 مثل نقل القرآن واعداد الصلوات وركعاتها ومقادير الزكوات فعامه المسلمين داخلون
 مع الفقهاء في ذلك كاجماع وشرط العدالة ولا جتناب عن الهوى والبدعة والفسق ظاهر
 لان صاحبه يدعو الناس اليه فسقط عدالة بالتعصب الباطل والبدعة والفسق فسقطان العدالة
 ايضا وكاجماع انما جعل حجة كرامتهم ولا كرامتهم للمستدع والفاقر فلا اعتبار لاجماعهم ولا
 لمخالفهم **قوله** وكونه من الصحابة والعلم لان شرط قال بعضهم لاجماع الا للصحابة لانهم
 كاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال الامامة الزيدية لاجماع الائمة في الرسول
 اي اهل بيته الادنون وعشرته كاقربون ونقل عن مالك في لاجماع الا لاهل المدينة
 ونقل عن الشافعي في ان انقراض العصر يوجب جمع اهل الاجتهاد المجعدين على حكم شرط
 لانقضاء كاجماع والصحبة عندنا ان اهلهم كاجماع يثبت بالعدالة ولا جتناب في كل عمر ومكان
 ولا شرط شيء اخر لان الادلة الدالة على حجة كاجماع لا تفصل بين الاشخاص كرايان
 وكامكنه ولا توقف على انقراض **قوله** ومن شرط اي اذا اختلف اهل عصر في مسألة
 على قولين فذلك الخلاف يمنع انعقاد كاجماع في العصر الذي بعده على هذا القولين في
 تلك المسألة عند عامة اهل الحديث اكثر اصحاب الشافعي فيهم الله وفي المسألة اجتهاد به كما
 واختلف ما نحن في ذلك فقال اكثرهم لا يمنع انعقاد كاجماع وارتفاع الخلافات في كاجماع
 الا حق عند علي بن ابي طالب رحمه الله وهو مختار الامام في كتابه في كاجماع الفوري

فيه خلاف بين امتنا فعندنا حنفية مع منع من كافتاد وعند محمد لا يمنع والكلمة كاول في رواة
ومع الثالث في اخرى واستدلوا بمختلف فيها بلنها ويح ان القاضي اذا قضى كوازي بيع
امهات كاولاد لا ينقض قضاء عند ابي حنيفة مع في رواة الكرخي عنه هذا دليل على ان
الخلاف السابق مانع من كاجماع الاخر عنه ولا ينفذ قضاء عند محمد مع وهذا دليل على انه
غير مانع عنه ولو صح ان مع ام الولد لمختلف بين الصحابة عند عمر رضي الله عنه لا يجوز وعند علي
وجا بر رضي الله عنه ما يجوز ثم انفق اجماع التابعين على انه لا يجوز فلو كان كاجماع الاخر رافعا
للخلاف السابق عند ابي حنيفة مع لنقض قضاء عند وقوع القضاء في فصل جمع عليه ولو لم
يكن رافعا عند محمد مع لنقض قضاء لوقوعه في فصل مجتهد فيه وكما صح ان الخلاف بين امتنا ان
الاجماع الاخر يرفع الخلاف السابق وتناول قول الامام في مثله ام الولد ان هذا كاجماع مجتهد
فيه لكونه غير صحيح عند بعض العلماء حتى لا يكفر جاحدا ولا فضلا فيكون قضاء ملاقيا محلا مجتهدا
فيه فلا ينقض كذا قيل **قوله** والشرط اجتماع الكل قبل ان شرط في انعقاد كاجماع اتفاق الجميع
بل انعقاد باتفاق لا كتر مع مخالفة الاقل فكل ان كان الاقل بلغ حد التواتر منع خلافا عن انعقاد
كاجماع والا لا وفصل ان سوع لا كتر كاجتهاد للاقل فيما ذهب اليه كان خلافا معتمدا به لخلاف الى بكر
رضي الله عنه في قتال مانع الزكوة والا لا لخلاف ابي موسى رضي الله عنه في كون النوم ناقضا للصوم
وهو اخنار كالماتة على لغة وفصل يكون قول لا كتر حجة ولا يكون اجماعا وهو مختار بعض المتأخرين
والصحيح عندنا ان اجتماع الكل شرط انعقاد كاجماع حتى ان خلافا الواحد مانع منه لان المعبر
اتفاق كامة وخلاف الواحد مانع منه لان المعبر اتفاق كامة وخلاف الواحد مانع منه لان اتفاق وحجبه
كاجماع ثبت كرامة على اتفاقهم قال عليه السلام لا يجمع امر على الضلالة فلا يثبت بدونه **قوله**
وحكمه في كاصل اي كاصل في كاجماع ان ثبت الحكم قطعا كما ان كاصل في الكتاب في السنة كذا ذكره
ثبت القطع في بعض المواضع لسبب العارض كانه المأثرة وخبر الواحد المراد بالمراد به
شرعا الامر الدني فيدخل الاصول كمنه الشريعة والفروع كوجوب الصلوة وخرج كامر الدنيا وي
كجهنم الجسد والعنان في كونه حجة اختلاف **قوله** والداعي شروع في مان سبب كاجماع
وهو نوعان الداعي والباقي والمراد بالداعي الحامل على عقد كاجماع وما لباقي الحامل

على النقل وهو ظهور الحكم الشرعي في الخلاف كما كان في السلف والداعي قد يكون من الكتاب
كما في كاجماع على حرمة نكاح الامهات والبنات وقد يكون من اخبار كاحاد كما في كاجماع على عدم
جواز بيع الطعام المتري قبل الفضة السنة المروية وقد يكون من القياس كما في كاجماع على جريان
الربوا في كادز بالعكس على كاشياء السنة خلافا للقاساني وابن حروف انه لا انعقد عند هاهنا كاشياء
قطعية وقيل انعقد بالهام وتوفيق بان خلق الله فام علما ضروريا ووقفتهم لا اختيار الصواب
قوله واذا اسفل لنا اجماع السلف شروع في بيان السبب السابق اي نقل كاجماع
على مثال النقل الذي قد ثبت نقل السنة دليل قاطع لا شبهة فيه كالمستأثر وقد ثبت دليل فيه
شبهه كالمشهور وكاحاد فكذا هنا اذا اسفل لنا اجماع السلف باجماع كل عصر على
نقله كان كنقل الحديث المتواتر واذا اسفل لنا بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد فكان
يقينا باصله مقدما على العكس موجبا للعمول دون النفي **قوله** ثم كاجماع على مراتب
في القوم والضعف لا قوي اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه فان فيهم اهل المدينة وغيره
النسبة اليه لم يهزم مثل كامة والخبر المتواتر فكفر جاحدا ثم كاجماع الذي ثبت نص بعض الصحابة
وسكوت الباقي لان السكوت في الدلالة على التقرير دون النفي فكان دون كاول وسيتم
هذا اجماعا سكوتيا ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم
اي خلافا لغيرهم فهو بمنزلة المشهور من احدث ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالفا
كاجماعهم على احد قول العرف كاول بعد استقرار خلافتهم وهذا بمنزلة خبر الواحد فوجب
العمل دون العلم فكل ظاهر كلامه يبرر ان اجماع غير الصحابة من خط الدرجة عن كاجماع السكوت
من الصحابة وفيه نظر لما ذكرنا ان السكوت في الدلالة دون النفي فكيف يكون السكوت في اعلى
درجة من النصيب **قوله** قد تقرران كاجماع عيان عن اجتماع الاراء وآراء الصحابة اقوى
من آراء غيرهم لمشاهدتهم اثار الوحي ومعرفتهم اسباب التنزيل مع اختصاصهم ببركة
صحة النبي عليه السلام وفهم القرء واهل المدينة ولهذا لا يجوز لمجتهد ان يخالف قولهم بالقياس
فيحوز ان يكون اجماعهم وان كان سكوتيا اقوى من اجماع غيرهم وان كان نصري **قوله**
والامة اذا اختلفوا الى نص اي اذا اختلفوا في مسة على قولين او اقوال كان اجماعا

منهم على ان ما عداها باطل كاختلاف الصحابة في مسأله الجديع الاخر منهم من حرم لاخره بالكليه منهم
من شرهم مع الجديع ولم يذهب احد الى حرمان الجديع قول ثالث يخالف لاجماعهم فكان باطلا عند
البعض يجوز اختراع قول آخر لان السكوت عن قول لا يدل على نفيه ولكننا نقول انهم اذا اختلفوا
على اقول فالحق لا يعدو اقاويلهم لانهم اجمعوا على صحة اقول في احادته اذ لا يظن بهم الجهل
وقيل هذا في الصحابه خاصه لما لهم من الفضل السابق كما ذكرناه والحمد لله على تمام اقسام السنه
واجماع كايه والصلوة على سيد البريه محمد المبعوث ليلا كافه كاته وقد تم بيضها في منزل نبوك
مرجعي عن اداء الحج المفروضه جعلها الله تعالى مبرور مقبول **قوله** باب القياس اعلم ان باب القياس
لما كان على خلاف قياس لا يواب المقدم لا يتناء على اسرار عجيبه السار ولطائف
معان لا تنبسط الا ذوا افكار رخص جمع البيان من سائر الابواب وهي بيان نفس القياس
لغة وشروطه لان الكلام في الشيء لا يصح الا بعرفه معناه وضعا واصطلاحا وبيان حقيقته اذ
اعتبار بعد حقيقته وبيان شرطه اذ الشيء لا يوجد الا عند شرطه وبيان ركنه لانه لا يقوم الا
بركنه وبيان حكمه لانه انما يخرج من حد الجبث لاجل الحكم اذ اريد عليه اثره وبيان دفعه لانه عالم
نظر العجز عن دفعه بالوجه المذكور لم يثبت حكمه فلا بد من معرفه هذه الجمله اما في بعض لغات
هو التقدير يقال فتن النعل بالنعل اي قد رهاها وسوها بصاحبها وقاس لجرارها بالميل
اي قدر عظمها به ولهذا يسمى الميل مقاسا وقد يعدي على الضمان معني البناء وشروطه ما ذكر
المصنف وهو تقدير الفزع بالاصل في الحكم والعلة والاصل ما يثبت عليه غي كأمرو الفرع ما يثبت
على غيره ولفظ ما عام تناول الموجود والمعدوم فحفظ كاعتراض مجرمان القياس بين المعدوم
كقياس عدم العقل بسبب الخنوع على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بعد العجز عنه
على ان هذا في الواقع قياس المجنون على الصغر فلا ريب **قوله** وانه حجة نقلا وعقلا اعلم ان
القياس المنبسط من الاصول الثلاثة حجة شرعية عند جميع الصحابه والتابعين وجمهور الفقهاء المتكلمين
نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اوليا ابصار امري بالاعتبار وهو في الشيء
لا ينظر كذا الفعل عن اية اللغة وهو معنى القياس ولا يقال ان المراد به التواظف اذ الاعتبار
عن التواظف حقيقه هو ان يقال اعتبر فلان فلفظ وحمل الكلام على حقيقته او على ان وجوب الاعتباط

سلمه وجوب القياس كما ذكر في بيان الدليل المعقول وحدث معارضني الله عنه وهو معروف **المعقول**
جنون الاعتبار واجب بالنسب وهو قوله تعالى فاعتبروا فان كان النسخ عاتية المثلث اي المعقوبات
وغيرها ثبت المدعي بعبان النص ان كان خاصا فيها ثبت بدلالة ذلك ان الله تعالى وجب التاميل
فما اصاب من قبلنا من المثلث وفيه اسباب شرعها واستجوابها بلك المثلث لتكف عن ملك
الاسباب احرازها عن مثل ما اصابهم من اجزاء فكون هذا التاميل في الحكم والسبب القياس نظير
لان النظر في القياس في الحكم والعلة ايضا فكون كأمري بالاعتبار شاملا وانما يسي هذا الدليل معقولا
وان كان بالنسب ايضا لان هذا الاستدلال بمعنى النص بظاهره **قوله** وكذلك التاميل في حقاني
اللغة اي كما ان التاميل في احوال من قبلنا واجب لتعبروا لنا باحوالهم فكذا التاميل في حقاني اللغة
ايضا واجب في معنى كالفاظ لاستعانة غيرها اي غير الفاظها الدالة عليها بالوضع كالتاميل
في معنى كالتاميل في السماع لاستعانة كالدله والقياس نظير اي نظير كل واحد من الاعتبار الثلاث
والتاميل في حقاني اللغة الا من حيث انه تامل في معنى النص لا يثبت حكمه في موضع علم انه مثل المنصوص
غير ان المصير في القياس بيا السماع من صاحب الشرع وفي اللغة السماع من العرب **قوله** وبيان اي
بيان التاميل لا يخرج المعنى الذي هو مناط الحكم باشارة الشارع تحقيق قوله عليه السلام كخطه بالخط مثلا
بمثل الحديث اي يجوز الخط بالخط على تقدير النصيب وبيع الخط على تقدير الرفع فذلك لان الباء كونه
لا لصاق بفضه فعلا ملصقا وهو البيع هنا بقرنه قوله عليه السلام لا يبيعوا الطعام بالطعام كالسواء
بسواء ولا استثناء من النفي امر فقدر كأمري لفظا على تقدير النصيب ومعنى على تقدير الرفع اذ الخبر
من ان رجع جار مجرى كأمري وخطه اسم لمكمل اي شيء يصح ان يقال وصح له كما يقال الخبز
مشبع وان لم يكن الجزء القليل منه مشبع لكن له صلاحه كالشباع عند انضمام كأمري كخر له
فتناول كخطه وقد قول بجنسه حيث قيل بالخط وقد بقوله مثلا مثل وهو حال مما سبق وهو
اخطه بالخط اي حال كونها متماثلين وكأحوال شروط ولهذا تعلق الطلاق بالركون في قوله
انت طالق راكبه كما تعلق به في قوله ان ركبته فصار مطلق كأمري الدال على الوجوب راجعا الى
رعاه القيد الذي هو شرط لئلا اصل البيع لكونه مباحا ولا بعد ان يكون الشيء مباحا وجب
رعاه شرطه عند المباشرة كالنكاح المشروط بالاشهاد فصار معناه اذا باشرتم بيع الطعام

وغرها

بالطعام فباشره المماثلة والمراد بالمثل المذكور في الحديث القدر في الكيل في المكيلات والنسب
في الموزونات اذ المماثلة المطلقة غير مراد لعدم اشتراط التساوي في جميع الصفات وعدد اجابات دل
عليه ما ذكر في حديث آخر كذا بكسر اللام بالفضل المذكور وهو قوله والفضل هو الفضل على القدر
لا مطلق الفضل اذ البيع مباح الا لا استرباح ولا استفضال لان الفضل لا يتصور في المماثلة ويح
بالقدر كما مر فكذا المفاضلة والربوا اسم لزيادة شيء حرام ويح الفضل الحاي عن العوض فصار حكم
النسب جوب التسوية بينهما في القدر اي بن الخطتين المبستين في الكيل واما حرمة الفضل فبناء على
قوات حكم كماله لما توقف الحل على رعاية التسوية بالقدر لا يوجد بدو فثبت احرمة خروج العدم
الحل فصار هذا الحكم وهو جوب التسوية وكون احرمة بناء على حكم الفضل ببناء بقوله عالم الخط
ياخذ الحديث عرفناه بالمامل في صفة النص **قوله** والداعي اليه اذ اعرفنا حكم النص فلا بد
لهذا الحكم من سبب ادع اليه ثابت بهذا النص فاما ملنا فانه فوجدنا الداعي اليه القدر والجنس لان
اجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضي ان يكون هذه الاموال امثالا متساوية حتى لا ينقض الي
تكلف ما ليس الواسع ولن يكون كذلك لا بالقدر والجنس لان المماثلة يقوم بالصون والمعنى اذ كل موجود
من المحدثات موجود بصورته ومعناه والمماثلة محدثه فتقوم بهما ثم القدر عيان عن التساوي
في المعيار فصح له المماثلة بصون واليه كاشان بقوله مثالا بمنزل والجنس عيان عن التشاكل في المعا
فثبت به المماثلة بمعنى واليه كاشان بقوله الخط باخذ كذا في الكشف وقال كلام البرغزي في
طريقه لما ثبت ان حكم النص جوب التسوية بينهما في الكيل احتراز عن الفضل الحرام وهو الفضل على الكيل
عللنا فقلنا انما وجب هذا التسوية لان هذه الاموال امثالات متساوية والماله كونها امثالا متساوية الماله يؤثر
في اجاب التسوية دفعا للظلم فان البدلني لما تساوا وكان الزائد فضلا خالسا عن العوض في البيع فيكون
احد ظلالا وانما صارت امثالا متساوية بالكيل والجنس الكيل يتولى بينهما في الذات والجنس في المعنى
والموجود ليس بالاصون والمعنى فاذا استويا بصون ومعنى قطعاً فصار جوب التسوية فاما كونها
امثالا متساوية وكونها امثالا ثابت بالكيل والجنس فضاف وجوب التسوية الى الكيل والجنس
بذلك الواسط لان الحكم يضاف اليه العلم على ما عرفت في مسأله شراء القرب **قوله** سقطت
قمة اجوب النص احب عما يقال لان المماثلة ثبت حقيقة ما ذكرتم ل قد يتفق تفاوت بين البدلني

في الوصف بعد استوائهما قدرا وجنسا فان المماثلة التي هي المقصودة من هذه الاسباب يزدها بأكوده
وينتقض بالرداة واذ لم يثبت المماثلة لانظر الفضل كما في العبد والشيء فيقال هذا انما يلزم لو ثبت
لجوده فتم في هذه الاموال عند المقابلة بجنسها وقد سقطت بالنسب هو قوله عليه السلام جودها ورديتها سواء
وبدلالة كد جاع انصافه لوباع قفيزين جدين بقفيزين رديين ودرهم على ان يكون الدرهم بمقابلته
اكد لا يجوز بالاجماع ولو كانت متقومة لجاز لا اعتبارا عنها كما في غير الاموال الربوية حتى لو باع ثوبا
جيدا بثوب ردي ودرهم جازوا لمعقول انصافه وان مالا ينفع به الا بهلاكه فمستغنى في ذاته لا في
صفاته والاشياء الستة المذكورة في الحديث كذلك **قوله** هذا حكم النص اي كون الداعي الى الحكم
هو القدر والجنس حكم النص عرفناه بشارته بالتأمل فيه دون الرأي وفي بعض الشروح اي هذا الذي
ذكرنا من الامور الستة وهو جوب التسوية لحرمة عند فوائده الداعي الى الحكم النص هذا المقرر يؤدى
الى التكرار لان قوله او لا هذا حكم النص اشارة الى وجوب التسوية واحرمه فالاولى ان يكون اشارة الى
كون الداعي هو القدر والجنس خاصة حلا للكلام على كفاية لا كعادته **قوله** ووجدنا كذا رز وغيره
على آخره شروع في بيان ما هو نظير المنصوص بعد بيان معنى المنصوص لتعديده حكم المنصوص ليه
لما ثبت ان معنى حكم النص ما ذكرنا وجدنا ذلك المعنى في كذا وغيره كالجواز والخص والملكيات
كونها امثالا ثابت وانه كان الفضل على المماثلة فيها فضلا خالسا عما عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص
للتفاوت فلزمنا اثبات الفضل الحاي عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص فيها على طريق الاعتبار
بالمقصود الفياض عليه فحكمنا بحريان الروافد **قوله** وهو نظير المثالات اي هذا الاعتبار مثل
اعتبار المثالات في التأمل في السبب الحكم فان الله تعالى قال هو الذي اخبر الذين كفروا من اهل الكتاب
من ديارهم لا اول احسنه اي من جزى العرش الامم وخرج من الديار يعقوبه كالقتل قال الله تعالى لو اننا كذبنا
عليهم ان اقلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم لآء والجنس بينهما دليل على انه عزله القتل الكفر بصلح داعيا
اليه اي الى الاخراج كما يصلح الى القتل لانه سبب العقوبة واول احسنه يدل على تكرار هذه العقوبة اذ كاول
يقضي الكتاب هو المراد بالخش لا زعاج بالكتاب اما اجلاء عمر من جنس الى الشام واحسن يوم القيا مه
اذ المحسن يكون بالشام ثم دعانا الى الاعتبار بالماثل في معنى النص بقوله تعالى فاعتبروا العمل به اي
بما ظهر من معنى النص عند التأمل فيما لا نص فيه فنفسح النابا حوالهم ويحترز عن مثل افعالهم توقفا

عن مثل افعالهم توفا عن ما نزل لهم فكل ذلك هو هنا اي في الشرعيات يعتبر غير المنصوص والمنصوص بعد
السنن ط مناط الحكم لثبت في غير المنصوص مثل حكم المنصوص على **قوله** والاصول في الاصل
معلوله اختلف القائلون بحجية القياس في المنصوص المثلث الاحكام عيا اربوا افعال فعال بعضهم انها غير
معلولة في الاصل اي لاصل فيها عدم التعليل الا اذا قام الدليل عيا كونه معلولا وقال بعضهم انها معلولة
في الاصل لكل وصف عكن التعليل الا اذا قام الدليل به الا مانع من النص كاجماع في البعض وقال عا
مبني القياس ان لاصل فيها التعليل لكن بوصف قام الدليل عيا تمنع عن غير في كونه مناط الحكم و
لا حاجة في تعليق كل نص اليه فانه الدليل عيا كونه معلولا وهذا الشبه بمذهب الشافعي وهو اختيار صاحب
المبران وقال القاضي الامام ابو زيد والشافعي انهم لم يعمروا لاصل فيها التعليل بوصف قام الدليل عيا
تمنع عن كنه يحتاج قبل ذلك اليه اقامة الدليل عيا كونه النص معلولا في احوال وهو اختيار المصنف فقوله ولا يؤول
الي المنصوص من الكتاب السنة ولا حاجة لي ضم كاجماع كما احسان بعض الشافعي ان استدعا اما الكتاب
او السنة في الاصل معلولة اي لاصل انها قابلة للتعليل الا ان اي لكن ان الاثبات لا بد في ذلك ان التعليل
من دلالة التميز اي من دليل يوجب غير الوصف الذي هو علمه عن غنى وهو الباتية او الاخالة عيا ما
اختلفوا ولا بد قبل ذلك اي قبل بيان دليل المنع والشرع في التعليل من قيام دليل يدل عيا ان
اي لاصل الذي راد تعليله للحال اهداي معلل في احوال ليس بمفروض عليه بل مقدر حكمه
الي غنى كالحكم الثابت بالخارج من السبلين قد يلا مقبول السيرة بالاجماع فيجوز تعليله بعد
قام الدليل عيا كونه علمه فذلك لان لاصل في المنصوص ان كان هو التعليل بالدلائل الموجبة للقياس
الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من المنصوص ما هو معلول لا لانفاق واحتمل ان يكون
هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك به والالزام على الغير مع هذا الاحتمال اذا الظاهر حجة
للدفع الا لالزام حجة صار التعليل قبل قيام الدليل عيا كونه معلولا صلا العمل ولم يصح الالزام به على
الغير عيا مثال استصحاب احوال كيمو المفقود حتى لا نور عنه ماله ولا يبرئ عن غنى وكشهادة مستور
الحال فانه اذا طعن الختم في حريته لا يتبع حجة عليه باعتبار ان لاصل احريه لاحتمال زوالها بعارض
وكن لا بطل حريته في حقه بالاحتمال **قوله** فشرط ان لا يكون لاصل مخصوصا بحكمه نص كغيره في شرط
القياس ان لا يكون المفيد عليه متفردا بحكمه بسبب نص اخر او خصوصيته لانه متى ثبت اختصاص الحكم

بمحال بسبب نص صار التعليل مبطالا لان التعليل بقدره الحكم وذكر بطل لا اختصاص بالثابت بالنص كآخر وكل
تعليل بطل النص باطل كشهادة ختمه رضي الله عنه حيث من بين شهادات سائر الناس بقولها وصدورها لاشارتها
في غير ما بقولها عليه السلام من شهد له ختمه فهو حبه كرامه فلا يثبت ذلك الحكم لغيبه وان كان مثله في البدن و
الصدق لبطان الكرام فسقط هذا القدر مما قيل في جعل اختصاص ختمه من هذا القبيل نظرا لانه لم يرد فيه
نص آخر يدل على خصوصه الحكم به ويقول بعض ان لا يكون مخصوصا مع حكمه من فاعله عامه نص كغيره كخصه
كشهادته حرمة خصت مع قبولها وحدها من العومات كالممن برعاية العدد في باب الشهادة المطلقة وفي
قوله تعاوا الشاهدوا وشهيد من رجالكم وغيره من النصوص فالمراد من الخصوص عيا هذا التوجيه
خصوص العموم ويلي كاول خصوص الكثر واختصاص ختمه رضي الله عنه هذه الكرامة لاختصاصه بفهم حوز
اداء الشهادة له عليه السلام بناء على قوله لانه عنده العيان في افاده القيان **قوله** وان لا يكون معدولا
عن القياس بالشرط الثاني ان لا يكون لاصل اي حكمه معدولا به عن سنن القياس اي مخالفا للقياس من كل
فاذا كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه كقصر المستحسن لان حكم النص متى ثبت عيا وجوبه القياس
الشرعي لم يمكن اثباته في الفرع بالقياس كبقاء الصوم مع اكل نكاحا فانه مخالف للقياس لقوات ركن
الصوم بالاكل نكاحا الا ان ثبت بالنص مخالفا للقياس وهو قوله عليه السلام لا تاكل الا نكاحا فيتم عيا صومك فانما
اطعمك الله وسقاك لا مخصوصا عن قوله عليه السلام الفطر مما دخل فلم يصح التعليل بعدم القصد لتعدي الحكم
منه الى المخطى والممكن كما زعم بعض اصحابنا والشافعي نعم الله والفرق بين الشرطان المذكورين ان
الاول ان لا يكون لاصل مخصوصا بسبب نص سواء كان حكمه معقولا او لا والكا ان لا يكون حكمه لاصل معدولا
عن القياس سواء كان مخصوصا او لا **قوله** وان تعدي الحكم الشرعي الى الشرط الثالث ان تعدي
الحكم الشرعي الثابت بالنص عينا الظاهر للحكم اي كانه عيا الوصف الذي ثبت في الاصل من غير تعدي
في الفرع زيادة وصف ونقصا نه سوي وصف القطع والخصوص فان تعديهما القطع والخصوص للحكم كرام
لازم في القياس اليه فرع هو نظير ذلك لاصل في الوصف المؤثر ولا نص فيه اي ليس في ذلك الفرع نص دل على الحكم
المديع او عيا عدمه فالمنع النص المقيد المطلق والطلاق النص عيا كاجماع ايضا بطريق التعليل وهذا
الشرط وان كان واحدا تسمية لكنه جملة تفصيلا مثل عيا شروطها تعدي الحكم حتى لا يجوز التعليل
بعد فاصم عندنا وعند الشافعي يع ان كان جائزا لكنه لا يكون قياسا فان قلت بعدد الحكم المذكور

فصل القياس لا شرط قلت المذكور هنا التعدي لا التعدد وكما فرق بينهما فان قلت التعدي حكم القياس
لا شرط قلت هو حكم القياس وشرط الحكم بصحته او صور وقوع التعدي القياس لا شرط لصحة
فلا بد من تقدير مضاف على كلا التقديرين اما في المبدأ وهو شرط على الوجه الاول اي شرط الحكم
بصحة القياس او في المنزلة على الوجه الثاني اي تصور التعدي المذكور وهذا الشرط في الحقيقة عبارة عن الظاهر
ولا بد من فلو اكتب به عنهما كلف ومنها ان يكون الحكم المغلول في كمال شرعية الغويا وهو مذهب
جمهور العلماء لان المطلوب بالقياس الشرعي هو اثبات حكم شرعي وقال ابن سريج وجماعة من اصحاب
الشافعية لا شرط ذلك بل يجري القياس في كاسامي واللغات وترتب للحكام عليها بعد اثباتها
بالقياس كاسم المحكوم اثناء لا يشر به المطر بعد مخاض العقل وحججه الجهور ان العرفان
عرفنا انا وضعنا اسم للمثل كالمعنى من العنب خالص فدعوي وصنعوا عن قول عليهم فلا
يكون من لغتهم وان عرفنا انا وضعنا لكل ما خامر العقل فاسم الخمر ثابت للبند في وصفهم
لا يفسدنا وصار كاطلاق المشق لكل من قام به المصدر وان سكتوا عن كاسم من احتمال ان يكون
مختصا وهو الظاهر وان لا يكون فلم يحكم عليهم بهذا الاحتمال بان لغتهم هذا كيف وقد راناهم
يصنعون كاسم لمعنى وخضونه بالحلل كما سموا الفرس ادهم لسواده والرجاجه بالفاروس ليقرر
المبيعات والاسمون الثوب كاسود والهندي ادهم ولا الكوز واخوض فارون فان قلت لما كان
المقصود كاسم من القياس الشرعي تعديه الحكم الشرعي وقد وجدت في مثل هذا القياس اللغوي
ايضا فلم لم تحرطت تعليل كاسماء غير صحيحة كونها توصفها مستند الى احكامات وضعية لا الى
مناسبات نصريه فالقياس فيها قياس مخصوص تعديه الحكم الغير المعقول ومنها ان لا يكون
حكم لاصل الشرعي ثابتا بالقياس لانه ان اخذت العلة في القياس فالقياس على النص لا على القياس
وان لم يتحد قهرا بطل القياس لا ببناءه على العلة الغير المعتمدة فلا مساواة بينهما في العلة
المعتمدة فلا تعدد ومنها ان يكون التعدي حكم النص معينه اي مثل حكمه من غير معنى لان المساواة
بين لاصل والفرع في الحكم لا يتحقق مع الغير ويكون التعدد مع الغيبة اثبات حكم لفرع ابتدائي الفرع
فلا يتحقق القياس منها ان يتعدى ذلك لفرع هو نظري اصله لان بينه للمقاييس على المماثلة ومنها
ان يكون ذلك الفرع خاليا عن النص اي عن نص مستقل به عن نص شامل ولا لاصل موافق التعليل

او مخالف لم فاشارة الى نفي المجموع بقوله ولا نص فيه لان لا نفي الجنس في كل لان التعليل الموافق
متغني عنه والمخالف مردود لا بطلان النص **قول** فلا يستقيم بفتح على ما تضمنه الشرط
الثالث من الشروط اي لما شرط كون المعدي حكما شرعيا ولم يجز القياس لاثبات كاشم واللغات
لم يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للعاطة حتى يجحد الزاني على الايراد لان اسم الزنا ليس
حكم شرعي لا يقال ان الزنا صار اسما شرعيا فحوز اثباته بالتعليل الذي هو امر شرعي كاثبات
كاسم اللغوي بالاستعانة اليه من باب اللغة لا نأقول لان ذلك كيف وانه لا توقف
معرفته على ورود الشرع ولو سلم فلا يلزم كاثبات التعليل كالسبب الشرط **قول**
ولا يصح ظاهرا الذي يفتح على قوله بعينه اي لا يستقيم التعليل لاثبات صح ظاهرا الذي يذهب اليه الشافعية
يع من ان موجب الظاهر هو الحرمة الذي من اهل الحرمة كالمسلم فذلك لانه لا يثبت الفرع حكم كاصل
بعينه لان حكم الظاهر في المسلم سوت حرمة متناهية الكفان وثبت في الذي حرمة غير متناهية لان
الذي ليس من اهل الكفان لما فيها من معنى العباد ولهذا لا تادى كاثباته العباد ولا يقال انه اهل
لحرمة وان لم يكن اهلا للكفان فتعبر ظاهرا في حق الحرمة كما اعتبر اخيه في الاية الذي في حق الطلاق
وان لم تعبر في حق ايجاب الكفان لا يقول احرمه التابته باليمن مطلقا للموقفة بالكفان ولهذا لا يجوز
الكفر قبل اكنة اذا كانت مطلقة لا تحتاج الى اداء الكفان والكافرا اهل لحرمة المطلقة بخلاف الظاهر
قول ولا تعدد الحكم بفتح على شرط المماثلة بين لاصل والفرع اي لا يستقيم التعليل لتعدده
الحكم من المماثلة الى الخلية والمكروه وهو بقاء الصوم على حاله كما فعله ان في جمع كونه كل واحد
منهم معذور والعدم القصد منهم الى الفطر لانه تعدد الى ما ليس شرط لان عذر المكروه والحايطة وعذر
الناسي ان النسيان امر سمي ونسب اليه صاحب الحق من كل وجه واليه لاثبات بقوله عليه السلام انما اطعم الله
وسفاك واستقام ان يجعل الركن قايما حكما باعتبار بخلاف لا كراهه فانه امر معدوانه منسوب الى المكروه الذي
ليس له فيه حق وخلاف الخطا فانه لا ينفك عن نوع نقص من جهة الحايطة بتوكيد البتة واجتناب ولهذا يجب
الدية والكفان في قول الخطا وسخط الحاق بالذلة ايضا لما ذكرنا فان بعضنا رحن ولقال ان تعذر
بقاء الصوم في التامع وجود ما ضاده ونافه على خلاف القياس فلا يستقيم للحكم الحايطة به على وجه
القياس اللهم الا ان نقول بعدم ما حكم هذا لاصل صار كالذي ثبت على وفق القياس في السبق عليه

كمثل كابر قلت زعم كلام ان في قوله علمه لم القطر ما دخل بقضيه يقوم ان يفسد
 صوم الناسي الا ان خص من هذا الحديث بالنفس المشهور المذكور والمحضر بقيل التعليل فعلم
 بعدم القصد والحق به الخاطي والمكره والنام الذي صلت الماء في حلقه كما ذكر صاحب الكشف و
 التحقيق في هذا لا كقولنا الصوم في الناسي عنده على خلاف القياس فليس لا طاق على
 زعمه وان كان محججا في هذا التعليل **قول** ولا شرط كما ان يفرض على الشرط خلقه في
 الفسخ اي لا يسقط التعليل لا شرط الا ما ان في رفته كفا ان الهمان والظهار فاسا على كفا ان
 الفصل بان الكل محرم في كف عن كماله كما ان في رفته كفا ان الهمان والظهار فاسا على كفا ان
 الهمان والظهار مطلق عن قيد كماله ففرضي باطلا في الخروج عن العهد باعتاق الرتبة
 الكاف في فقيده ما لا يمان بالقياس يكون بغير الوجه بالبراي وذا الجوز **قول** والشرط الرابع
 انما صرح بشرطه على ان لم يقل وان سعى الانسان الى عظم قدره وحلا لا ينصفه يكونه شرط لما
 جعل اصلا رعا في باب الاستدلال وتعلق لا يجازي الكثير بذيله سواء لا وجوبا بالشرط
 الرابع ان سعى حكم النص للمعلل بعد التعليل على ما كان قبله من كماله او التقييد
 الى غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم لا يحل من عموم بعد خصوصه لا بوصفه من قطعته و
 طينته فاذا ذكر من ضرورات القياس كما ذكرنا وهذا الشرط في الحقيقة مما سغنى
 عنه بقوله بعينه ولا يضر فيه الا انه افرد به بالذكر كما ذكرنا **قول** وانما خصصنا
 التعليل الى هذه الجواب عما نقوله ان افعله انكم غيرتم حكم النص بالتعليل فان نص الروا
 وهو قوله علمه لم لا يتبعوا الطعام بالطعام كاسواء بسواء يع التعليل والكثير وانتم
 خصصتم التعليل منه بالتعليل بالكيل حتى جوزه ثم بع الحفنة بالحفنة مع عدم التساو
 دل على عموم صدر الكلام في احوال الثلث من المساواة والمفاضلة والمجازفة لان
 استثناء الحال من العين حفيضة لا يجوزون ببت هذه الاحوال الا في الكثير الذي يدخل
 تحت الكيل لان المراد بالتساوي هو التساوي كيدا بالاجماع فنكون المفاضل ايضا
 عيان عن مفاضل احد المشا ومن على كآخر كيدا والمجازفة عيان عن عدم العلم
 بهما مع احتمالهما بالتساوي المساواة كيدا فكان نص الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول
 التعليل

قوله في قوله علمه لم لا يتبعوا الطعام بالطعام كاسواء بسواء يع التعليل والكثير وانتم
 خصصتم التعليل منه بالتعليل بالكيل حتى جوزه ثم بع الحفنة بالحفنة مع عدم التساو

فصار التعليل في تخصيص التعليل بالنفس في حاصله لا لا النص صاحب التعليل هو انفا لا به اي
 لا بالتعليل كما نوهم انهم يعني تعليلنا بالكيل موافق لما ثبت به لا لا النص ان التعليل بالتعليل
 وقابل التعليل بعد لا لا النص لتعدده بلا ما لا يفرضه فقوله صاحبنا حال من النص سواء اراد بالمصاحبه
 المتعارفة او الموافقة وانما ذكره وان كان يتم الجواب عنه ولا للنسب على منشاء وهم انهم حيث اضاف التعليل
 الحاصل النص صاحب التعليل الى التعليل لا اليه لوجود التوافق بين النص والتعليل في اخراج التعليل
 من الكثير قال بعض الافاضل من شرح المتن في هذا الجواب اننا عندنا احدها انهم قالوا هذا استثناء
 فعلمنا انهم فان استدلوا بانصافه على انه حال فهو ممنوع بل انصافه على الاستثناء كما في قولنا ما رأت القوم
 الا زيدا والكتا انهم قالوا هذه المساواة في الكيل فهو ممنوع ايضا فان المساواة متحققة عند الحكم فمادون
 الكيل فان من باع حفنة بحفنة لم يجز عند انقضاء المساواة فعلم ان المساواة بحري فمادون الكيل
 فكانت تلك المقدمة ممنوعة فلا بد لها من دليل والثالث قولهم كاحوال الثلث لا يجوز الا في الكثير ممنوع
 ايضا فان المفاضلة والمجازفة مجريان فيما دون الكيل عند الحكم فانه اذا باع حفنة بحفنة لا يجوز
 لوجود الفصل وكذا المجازفة فلا بد من اقامة الدليل **قلت** كما اعتراضات كلها ساقطة اما الاول
 فلان المراد بالاحال في قولهم المستثناء حال الصفة لا حال الخوي حتى يستدل عليه بتقديره اذا شكر ان
 المستثناء حاله وصفه لبيع الطعام واستثناء الصفة من الذات حفيضة لا يجوز ولا يصل في الاستثناء الحفنة فلا بد من
 ان نقدر الاحوال في المستثنى منه على ان قوله نصيب على الاستثناء مخالف قلنا الخويلط ان علم حرق الاستثناء
 في الاستثناء المخرج فلا يسقط القياس على ما رأت القوم كارتداء اما الكفا لا بد من ان المراد به المساواة
 في الكيل اجماعهم على عدم جواز بيع كيل حنطة وزنها عشر امنا بنصف كيل حنطة مثلها وزنها لعدم المسو شرعا
 وقوله علمه لم لا يتبعوا الطعام بالطعام كاسواء بسواء يع التعليل والكثير وانتم
 خصصتم التعليل منه بالتعليل بالكيل حتى جوزه ثم بع الحفنة بالحفنة مع عدم التساو
 دل على عموم صدر الكلام في احوال الثلث من المساواة والمفاضلة والمجازفة لان
 استثناء الحال من العين حفيضة لا يجوزون ببت هذه الاحوال الا في الكثير الذي يدخل
 تحت الكيل لان المراد بالتساوي هو التساوي كيدا بالاجماع فنكون المفاضل ايضا
 عيان عن مفاضل احد المشا ومن على كآخر كيدا والمجازفة عيان عن عدم العلم
 بهما مع احتمالهما بالتساوي المساواة كيدا فكان نص الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول
 التعليل

سقطت

كذا في النسخة المأخوذة من نسخة
 مخطوطة في جامع خندان

شاه

يجوز دفع القيمة فاحاسبان
 سقوط حق العقر عن الصغار

بالنص لا بالتعليل وبيانه انه لا حق للفقر في الركوع حتى يتغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما طرأ
اجارته المستتره للتجانب بعد احوال قبل اداء الركوع كما جاز المشركه بل الركوع محض حق الله تعالى كونهما
عباده خالصه ولهذا لا تنادي بدون النية انما سقطت حق في الصلوة باذنه الثابت باقتضاء النص لا بالتعليل
وذلك لان الله تعالى وعد كذا ان لعباده بقوله تعالى على الله زركها وهو لا خلف للميعاد ثم اوجبه على الغنى
لنفسه لا يبيع ويح الله ولا بل والبقر وغيره حاشا شكر النعم العنان امر باخذها منهم وصرها اليهم
اجاز المواعيد ومعلوم ان المواعيد مختلفة باختلاف حاجات الفقراء ونطاق المسبب نفعها
فالامر باخذ المواعيد المختلفة من مال معين تضمن كاذن بالاستبدال ضرر كما ان السلطان
اذا اجاز اولياءه كواثر مختلفة ثم امر واحد من وكلائه بافناء ذلك كله من مال معين لا يحتمل ذلك
المواعيد تكون اذا ما منه بالاستبدال ضرر والتأبى بضره النص كالثابت بالنص في النص
مجامع التعليل لا بالتعليل هكذا اقرن كاصوليون وهو يدل على ان الزرق اعم من المتعدي به
لنحوه لجمع الاحكام كونه خلاف ما قدر في علم اصول الكلام واضافه الحق الى الفقير في قوله وانما
سقط حق الفقير باعتبار المال اذ لا حق له ابتداء على هذا القدر وانما ثبت له الحق بدوام ملك
ناتية عن الله تعالى **قوله** وكره ما جعل علما على حكم النص لما كان المعنى الذي هو مناط الحكم هو المؤثر
في الحكم بالنسبة اليها سواء وحل ركنه للقياس اذ هو جازية كاقوى لغوه وان كان القياس ربيعه
كما صح به البعض كاصول وحكمه والفرع والعلة دون حكم الفرع اذ هو ثمرة القياس وانما سماه
علما لان العلم ما يعلم به الشيء ولا يكون ثابتا به والحكم المنصوص عليه ثابت بالنص دون العلم عند المصنف
كما هو اختيار مشايخ العراق والشيعة ان زبد الشرح خلافا لجمهور كاصوليين والشيخ في منصوصهم الله
قوله مما اشتمل على شرط ان يكون ذلك المعنى الذي لا يجعل علما من لا وصف له اشتمل عليها النص
الواردين لا صلا ما يصنفه كاشتمال نص الربوا على الكليات والكسب غير صيغة كاشتمال نص النهي
عن بيع كاشتمال على العجز من التسليم **قوله** وجعل الفرع نظير الفرع في حكمه الغير ان يرجع الى الاصل
المذكور عليه بالفرع اولى النص بمعنى المنصوص عليه على سبيل الاستخدام والبناء في وجوده للبيانية
راجع الى ما يجل الفرع مما لا للاصل بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وهذا احتراز عن العلم القصوره
قوله وهو جائز ان يكون وصفا اي المعنى الذي جعل علما على حكم النص جائز ان يكون وصفا لا زائلا

غير منفك عنه كالثمنه التي جعلت على الركوع في المفروب عندنا فانها نصف لازم للذهب والفضة حتى اوجبت
الركوع في الحل ايضا لوجود تلك النصف لانها خلقنا للثمنه فلا تنفك عنها هذه النصف يكونها حليا وعرضا
اي وجائز ان يكون ذلك الوصف عارضا كقوله عليه السلام للمسيح في سنان غدا تنفصا الطهارة انه
دم عرق العرق لا تنفجا نصفه عارضا للدم لان الدم موجود في العرق بدون كاشتمال اسم اي
جعل علما يجوز ان يكون اسما كالدن المذكور في الحديث فانه اسم لاصف فعل النبي عليه السلام بشيئين كالأول
بدل على اعتبار الجاهل والاكلى على اعتبار الخروج لتعلق كاشتمال من وحلت عطف على لازما
اي وجائز ان يكون ذلك الوصف حليا مثل الطوف جعل على سقوط النجاسة في المهره وحفيا
مثل الجنب في القدر في الاشياء السنة وكذا ان يراد من الحل المعنى القياسي ومن اخرج المعنى كاشتمال
وحكم عطف على وصفا اي وجائز ان يكون ذلك المعنى حكما من احكام الشرع كقوله عليه السلام للحقيقة
اريت لو كان على ابكر دين ففضته اما كان بحرك فالتسليم على علم على طراز كاداء بالثابت
كونه دنيا والدين حكم شرعي لانه عيان عن ثبوت وصفه الذم وفد الحكم شرعي لا حسي فيه
خلاف بعض كاصوليين وفسد او عددا اي جائز ان يكون ذلك المعنى نصف واحد ومركبا من اوصاف
يكون كل واحد منها جزء العلة اذ لا يمنع ان تتعلق الحكم بالهبة كاجتماعه كتحقق حرمه الربوا الفقد
بالقدر والجنس معا خلافا للبعض وكجزية النص لا يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص
كالتعليل بانفجار الدم والطوف في الحديث وكجز ان يكون في غيره اذ كان ذلك الغير ثابتا به
اي لم يكن مذكورا في النص صريحا لكنه من ضروراته مثل فعله جواز التسليم باعدام العاقد
وفقره واحتجاجة وليس كذلك النص لان اعدام معني في العاقد لا في الحكم لكنه ثابت به
اي بالنص باعتبار ان وجوده المنصوص يقضي عاقدان ثابتا باقتضائه وهو بمنزلة
الثابت بعين النص هذا الممثل على مذهب الشافعي حتى يهدى من الموجل الى الحال في
نظم المسفق لتعليل النهي عن بيع كاشتمال بالغير عن التسليم وذلك غير مذكور في النص وانما هو وصف
البايع لكن البيع يقضي باعفا كان ثابتا بيقضي النص **قوله** ودلالة كون الوصف على خلاف
بين القايين في ان جميع واصف النص لا يجوز ان يكون علم اذ هو لا يوجد الا في الاصل وان التعليل
بكل واحد من كاشتمال ايضا لا يجوز لعدم ما ثبوته الحكم وان ليس للمحل ان يجعل اي وصف

عليه من غير دليل لما فيه من رفع كالتقاء ونفس الشرع بالراب وان النص يصلح دليلا على العلة باني وجعل
وكذا كما جاع واختلف فيما يصلح دليلا على كون الوصف على عدم الفرض كما جاع فقال اهل الطرد
هو مجرد كاطراد من غير ان يعقل فيه معنى اي وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور المعاني
لمحل النزاع وزاد بعضهم العدم عند العدم وهو المسمى بالدوران وجودا وعدماء وقال جمهور الفقهاء
لا يصح الوصف على مجرد الاطراد لانه كما يوجد بين الحكم والعلة بوجوبين الشرط والحكم وقد يكون
الوجود بطريق الاتفاق بل لا بد من معنى يعقل وهو صلاح الوصف للحكم ثم عدله كالتقاء هذه الابد
صلاحه بوجوده ما يصير له احلالا لثباده ثم من عدله لصحة اداء الشهادة وانفق هو لا على ان الحكم
بصلاح الوصف ملائمة للحكم وقد كان يكون موافقا للعلة المنقولة عن الشيء عليه المسمى وعن السلف
فانهم كانوا يجعلون باوصاف مكية للحكام غير نافية عنها كاضافة الفزق في اسلام احد الزوا
الى آباء الاخر لانه مناسب الى الاسلام لانه ناسعه اذ لا سلام عرف عاصما لحقوق لا فاطما
وذلك لان الكلام في العلة الشرعية متعارف صلاحها من جانب الشرع وفي ذلك الملازمة وبعد الملازمة
لا يجب العلم بالابعد ظهور العلة لانه محتمل الرد من الشارع مع قيام الملازمة اجلفوا في
العدالة فقال بعض الناس في عدله لانه يكون محتملا في موقعه في القلب خال الصحو والقبول عند
انقطاع كاد كالتحري في باب القبول عند عدم الادلة وعند عدله بالتأثير وهو ان يكون
لذلك الوصف ايعينه او لجنس تأثيره في ذلك الحكم ايعينه او لجنس تأثيره في موضع آخر في اوجها
لان ما لا يحسن انما يعرف ما في الذي ظهر في موضع يتولد عدله ان هذا تعرف باحتي ان
عن مخطورات دينة فذلك كتحليلنا بالصغر لاثبات ولاية لانكاح على نفس الصغر اليسب
فقلنا انها نزوح كرها لانها صغيرة فاشبهت بالبكر الصغرى وهذا التعليل نظر بعلة
النية على الم بالظوف لسقاط النكاح لان الصغرى في العجز وهو مؤثر في اثبات الولاية
كما ان الطوف منشاء الفزق ويؤثر في سقوط النكاح فحصلت الملازمة وكذا العدالة
لان الوصف الصغرى ابا لاتفاق في اثبات جنس في ذلك الحكم وهو الولاية في مال الصغرى
للويا لا لوصف البكان فلم يكن عدله كما عزم الحكم ولا يخفى ان اراد هذا من المثالين لسان
ان تعليلنا بالصغر لاثبات الولاية على نفس الصغرى موافق لتعليلنا على الم بكنى الطوف

لا سقاط بحكم سور الهرم في عدم نبو الحكمين لا لسان ظهورا ثم في جنس الحكم المعلق فان
في احدي الصورتين الصغرى في كاخري الطوف ولا يحل على ان يكون كل واحد على حدة مثلا لا الطوف
ان في جنس الحكم المعلق كالملازمة على المال في الاول وسقوط البكر عن الميتة حال المخضمة وقد
بعض الناس اذ لا يحل بيان الملازمة في المثال الاول وهو المقصود ويجوز ان يكون المقصود في المثال
بيان ان الصغرى من قبيل ما ظهر اثر جنس في جنس الحكم المعلق لان هاتين العلة وان اختلفتا
كثما مندرجان تحت جنس واحد وهو الفزق والحكمان ومما الولاية والطهارة وان اختلفا صورا
مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الفزق فالحاصل ان اعتبار الفزق في حكم يندفع
به الفزق ومثله اي مثل كاطراد للتعليل بالنفي في ان كل واحد منهما احتجاجا على ما لا يصلح دليلا لان
الوصف المعين لاثباته وجود وصف لغرضه للحكم لجواز ان ثبت بعلة شتى وهذا معنى قول المصنف
لان المسقضاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر كقول ان في نفي النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء
مع الرجال لانه ليس على فاشبه الحدود وفي الاخ اذا امك اخاه لا يعق عليه لانه ليس بينهما بعضيه
فكشبه ابن العم وغاية هذا التعليل الجهد بوصف لغرضه للحكم به كان نهية كاطراد للملك بطله
وهو المناقض او المعارض فمكن ان يثبت وصف لغرضه للحكم وهو كون النكاح من جنس يثبت
بالشهادتين في المسئلة لا وبفكان دون كالمال بدرجة والمحرمية المحرمة للقطع في الثانية **قوله** الا ان يكون
السبب معينا المستثنى من قوله ومثله التعليل بالنفي ذكر في مقام الجواب عما نورد بان التعليل بالنفي
جائز عندكم ايضا كما علمت محاربه في ولد المصوب انه ليس بمنفون لانه لم يفتصا بانه يجوز اذا كان
السبب واجدا لاحاطة العلم بالثبوت وسبب ضمان الفرض واحد وهو الغضب فنفس الحكم باستفائه **قوله**
والاحتجاج بالحق معطوف على قوله التعليل بالنفي اي مثل كاطراد الاحتجاج بالحق
الحال في كونه غير مجمل ملزم وهو في اللغة طلب الصيغة مضاف الى المفعول وفاعله محذوف وهو
الابتداء اي كابتداء بطلب مصاحبة البقاء وفي كاصطلاح هو الحكم بثبوت امر في الزمان ان
بناء على انه كان ثابتا في الزمان كاول وهو مجمل ملزم عندنا في في كل حكم نفي كان او اثباتا
ثبت وجوبه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقاءه وزواله وعندنا جرح للدفع لا لالزام فاقبل ان
دليل على كونه جرح لزم ثبوت الوجود وهو كونه جرح للدفع والالزام لزم ثبوت العدم قلنا معنى الدفع

ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند على عدم دليله ولا اصله في عدم كاستمراره حتى يظهر دليل الوجود
ثم لا خلاف في ان استصحاب حكم عقلي او سرعي يثبت بصدق او بوقوع التمسك عليه والتمسك واجب العلم
لقيام دليل البقاء مع عدم المزمل قطعا وان العلم بالاستصحاب قبل التمسك ولا جتهاد غير حار
وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليله بطريق النظر ولا جتهاد مع احتمال قيام
الدليل اجماع الختم على جسيمة بدالة كاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من المسائل مثل بقاء
الوضوء والحدث والزوجة فما اذا ثبت كرواق في الشك في طريان الصدو اوجب المصنف
على عدم اعتناء بان الدليل المتيقن للحكم لا يوجب بقاءه كما لا يجادل بوجوب البقاء حتى جاز
الا قضاء بعد فالبقاء يثبت بناء على عدم العلم بالمزمل فصار البقاء محتملا فلا يصلح للالزام
على الغير والحوار عن المسائل المذكورة انها ليست مستند على الاستصحاب بل على ان الوضوء والحدث
والنكاح يوجب احكاما متممة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحرمتها وحل الوطء
وتحريمه بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى كحقوقها كاقوال مع عدم المناقض
لا اية كون كاصل فيها هو البقاء فالحاصل ان كلامنا فيما ثبت بقاءه بلا دليل والبقاء في المسائل
المذكورة مستند الى دليل واسترض بان الوجود مع عدم ظن المناقض والمداخلة دليل البقاء قلت
ان اردنا ان يدل على البقاء قطعا فنسوق وان اردنا ان يدل على البقاء ظاهرا فلم ولكنه لا يصلح
للالزام فلا يفيد المطلوب **قوله** حتى قلنا نرفع على كاصل المختلف وصون المسئلة اذ اباغ لحد
الشريكين نصيبه من الدار من كذا فطلب الشريك كآخر الشفع فانك المشرى كونه شريك في الدار
كان القول للمشرى حتى يقيم الشفع لبيته ان ما يرد ملكه لان ثبوت الملك بظاهر اليد استصحاب
الحال وهو لا يصلح حجة لا سيما في الشفع لالزام على المشرى ومندان في كونه شريك في الشفع
من غير ان يقيم بنية على ملكه اذ الدليل للملك يصلح للدفع والالزام وانما وضع في الشفع ليعلم
ان اختلاف بينه على هذا كاصل لا على اصل كذا اذا الشفع باجور ليست شيئا من عند منعكس خلافه
قوله ولا يحتاج تعارض كاشبه معطوف على الاحتجاج بالاستصحاب كالحال وهو انشاء الحكم
لا سيما في المنازع فيه بناء على تعارض كاصلين الدين يمكن احكامه بكل واحد منهما وهو ما قد بينا
كونه في الحقيقة احتياجا بلا دليل كقول زفر في المرافق انها لا يجب لها في الوضوء لا جعلت

في قوله لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند على عدم دليله ولا اصله في عدم كاستمراره حتى يظهر دليل الوجود
في قوله ثم لا خلاف في ان استصحاب حكم عقلي او سرعي يثبت بصدق او بوقوع التمسك عليه والتمسك واجب العلم
في قوله لقيام دليل البقاء مع عدم المزمل قطعا وان العلم بالاستصحاب قبل التمسك ولا جتهاد غير حار
في قوله وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليله بطريق النظر ولا جتهاد مع احتمال قيام
في قوله الدليل اجماع الختم على جسيمة بدالة كاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من المسائل مثل بقاء
في قوله الوضوء والحدث والزوجة فما اذا ثبت كرواق في الشك في طريان الصدو اوجب المصنف
في قوله على عدم اعتناء بان الدليل المتيقن للحكم لا يوجب بقاءه كما لا يجادل بوجوب البقاء حتى جاز
في قوله الا قضاء بعد فالبقاء يثبت بناء على عدم العلم بالمزمل فصار البقاء محتملا فلا يصلح للالزام
في قوله على الغير والحوار عن المسائل المذكورة انها ليست مستند على الاستصحاب بل على ان الوضوء والحدث
في قوله والنكاح يوجب احكاما متممة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحرمتها وحل الوطء
في قوله وتحريمه بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى كحقوقها كاقوال مع عدم المناقض
في قوله لا اية كون كاصل فيها هو البقاء فالحاصل ان كلامنا فيما ثبت بقاءه بلا دليل والبقاء في المسائل
في قوله المذكورة مستند الى دليل واسترض بان الوجود مع عدم ظن المناقض والمداخلة دليل البقاء قلت
في قوله ان اردنا ان يدل على البقاء قطعا فنسوق وان اردنا ان يدل على البقاء ظاهرا فلم ولكنه لا يصلح
في قوله للالزام فلا يفيد المطلوب قوله حتى قلنا نرفع على كاصل المختلف وصون المسئلة اذ اباغ لحد
في قوله الشريكين نصيبه من الدار من كذا فطلب الشريك كآخر الشفع فانك المشرى كونه شريك في الدار
في قوله كان القول للمشرى حتى يقيم الشفع لبيته ان ما يرد ملكه لان ثبوت الملك بظاهر اليد استصحاب
في قوله الحال وهو لا يصلح حجة لا سيما في الشفع لالزام على المشرى ومندان في كونه شريك في الشفع
في قوله من غير ان يقيم بنية على ملكه اذ الدليل للملك يصلح للدفع والالزام وانما وضع في الشفع ليعلم
في قوله ان اختلاف بينه على هذا كاصل لا على اصل كذا اذا الشفع باجور ليست شيئا من عند منعكس خلافه
في قوله في قوله ولا يحتاج تعارض كاشبه معطوف على الاحتجاج بالاستصحاب كالحال وهو انشاء الحكم
في قوله لا سيما في المنازع فيه بناء على تعارض كاصلين الدين يمكن احكامه بكل واحد منهما وهو ما قد بينا
في قوله كونه في الحقيقة احتياجا بلا دليل كقول زفر في المرافق انها لا يجب لها في الوضوء لا جعلت

غناء للفعل في النص الغائات منها ما يدخل في المعنى كقوله تعالى المسير في كفه ومنها ما لا يدخل
كقوله تعالى ثم اتوا الصام على الليل هذه الغائات لها بطلان القسامين لدخول حرف الغاء عليها
فوقع التعارض بين الشهادتين وليس احد منهما او لا من كذا فلا يدخل الشك في كمال عدم وجوب
الفعل وهذا عمل بغير دليل لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم لانه اموات فلا بد له
من دليل فان قال دليله تعارض كاشبه قلنا انه ايضا حادث فلا بد له من دليل ايضا فان قال دليله
دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها فنقول اتعلم ان المنازع فيه من القسامين فان قال
اعلم لم يبق الشك وجب الاحتجاج بنظيرها وان قال لا فقد اعترف بالجهل فكان حاصلا احتججا بلا دليل
وفيه شبهة لانه لما ثبت الشك بدخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها رجحنا عدم الدخول بدليل
وهو ان كاصل عدم الوجوب فلا يكون احتججا بلا دليل **قوله** ولا يحتاج بما لا يستقل الاوصاف
الذي لا يستقل بنفسه ابان الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف كذا اليه يقع الفرق بين كاصل
والفرع كقول بعض الفقيه مثله مثل الذكر انه حدث لانه مثل الفروع فكان حدثا كما اذا سمع وهو يبول
فهذا العكس لا يسقم الا بزيادة وصف في كاصل وهو يبول به يقع الفرق بين كاصل والفرع وثبت
به الحكم في كاصل وقد عدم في الفرع وهذا التعليل كاصل له اذ ليس علموا فوقع على كالف
ولا اثر له في الحكم ايضا لظهور ان لا تاثير لمس الفرج في انتفاض الطهارة واليه اشار عمر رضي الله عنه
بقوله لا اباي استسنت ذكر لم ان في ضارته الحاصل كانه قال من الذكر ناضل لا من الذكر **قوله**
ولا يحتاج بالوصف المختلف الى كونه هو في الحقيقة رد فرع الى اصل بوصف اختلف كونه
على كقول بعض اصحاب الشافعي في هذا التعليل لطلان الكتاب كالحال انها عقد للمنع من التكفير
والكتاب عقد يمنع من التكفير فكانت فاسدة كالكتاب باجور وهذا التعليل فاسد لانه تعليل
بوصف مختلف فيه بيننا وبين الشافعي فان الكتاب الصحيح لا يمنع من التكفير عندنا خلافا له
فلم يصح عدم المنع عن الكفار دلالة على الفاد فكون احتججا على الخصم باليد دليل
عند **قوله** ولا يحتاج بما لا يشك فيه فاده كقول بعض الفقيه ان الثلاث ناضل المحدث
عن السبع فلا تادى بها الصلاة كما دون كادى يردون بالسبع لفاكه فان قرأه الفاكه عندهم
ركن لا امام وللقوم والمفرد فمن عجز عنها فعليه ان يقرأ سبع آيات متواليه فان لم يحسن فقرة فان لم
حسن

سبح وهدى بقدر الفاتحة وهذا الاستدلال مما لا يخفى فادع على الحد وقد احدث من لا يعرف له
 تعليل السلف وحق الفقهاء **قوله** والاجتهاد بلا دليل قال بعضهم يجوز كاجتهاد بلا دليل للكتاب
 لان النسخ ليس حكم شرعي لانه عيان عن العدم والعدم ليس شئ والدليل انما يحتاج اليه للحكم الشرعي
 كالوجوب والندب والجواز ولان الثاني متمكنا لاصل فلا يحتاج اليه الدليل بخلاف المبتدئ لانه يدعي
 امر عارض فلا بد له من دليل ولهذا جعل بينه في جانب المديح لا المنكر وقال جمهور الفقهاء هذا
 باطل لان الحكم الشرعي نوعان اثبات في قوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وليس
 العوامل والحواصل صدقة فاذا كان النسخ حكما شرعيا لا يجوز اعتقاده من غير دليل ولهذا قال
 المحققون الفلاس كما يحسن في كتابات كونه في النسخ وما جعل الشرع القول المنكر فالدليل
 ايضا اذ الدن دعوى المعنى وبراهن الدن دعوى الدين دليل ظاهر **قوله** وجمله
 ما تعلل به اربعة افرع عن بيان شرط الفاسد ركنه شرع في بيان حكمه وحكمه وان كان هو التعلل
 فقط الا انه يبنى ولا جمل ما تعلل به سيما للفائدة فقال وجمله ما تعلل به اي جميع ما يمكن ان يقع التعلل
 من العاقل لاجله اربعة افرع اول اثبات الموجب على الحكم التي هي ركن الفاسد ووصف الموجب
 والكتاب اثبات شرط الحكم او وصفه والثاني اثبات الحكم او وصفه والرابع عدم حكم معلوم
 بسببه وشرط من النص الى ما لا نص فيه فمثال كمال الجنسية لحرمة النساء فان الفقهاء اختلفوا
 في ان الجنس بانفراده هل يحرم النساء ام لا فهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اصابه
 بالرابي ولا نص فيه واما اثبت بالنص او بشاره او بدلالة او باقتضاء وقد ثبت ان ثبت
 باثبات النص ان على حرمة الربوا والقدر والجنس في حكمه مستوي في الحقيقة والشرعية
 فسد البيع مجازا وبالاجماع وان كان غالب ظنهم انسابا واما كمال شبهة الربوا وقد وجدنا
 في النسخ شبهة الفضل في احد الجانبين اذ للتقدم منزلة ولم يسقط اعتبار كونه حاصلا
 بصنع العباد بخلاف صفه لجوده لكونها حاصلة بصنع الله تعالى فلا بد لهذا الشبهة من سبب
 يضاف اليه وهو الجنس اذ قدر اذله شبهة العلم لكونه جزء العلم وحقيقة الفضل ثبت كحقيقة
 العلم فكذا شبهة ثبت شبهة العلم احتياطا ومثال اثبات صفه للموجب اثبات صفه السوم
 في زكوة الانعام فلا يجوز اثباتها بالعكس ابتداء وانما ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام في خمس

من كابل السائمة زكوة وغنى من النصوص ومثال الكتاب الشهود في النكاح فانه شرط لان عقد النكاح
 عند عامة العلماء خلافا لما لا يجوز اثباته بالراي بل ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لان النكاح لا
 ومثال اثبات صفه الشرط اثبات صفه العدالة والركون في الشهود فانها شرط عندك اذ يقع به
 حتى لا ينعقد النكاح بشهادة الفاسق ورجل امرأتين عند لقوله عليه السلام لان النكاح لا يبرأ به
 عدل وعندنا كالاها ليس شرط للطلاق قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتين وقوله عليه السلام
 لانكاح لا يشهدون فالنسخ وكاثبات النص بالعكس ومثال الثالث البتراء وفي الركعة الواحدة فانها
 غير مشروعة عندنا اللهم عليه السلام عن البتراء خلافا للثاني في حق جواز الوتر بركعة مادي ان عليه السلام
 قال صلوا الليل منتهى فاذا خشيت الصبح او تر بركعة فيتم المشروعة اثباتها بالنص لا بالعكس
 وتفسير وصف الحكم اثبات صفه الوتر فانهم اختلفوا في انه واجب سنة فالامام به اثبت الوجوب بقوله عليه السلام
 ان الله ارادكم صلوا بصلواتكم الخ لا وفي الوتر فخطا فخطوا وصاحبا اثبت السنة بقوله عليه السلام
 قلت كبرت وفيه لكم سنة الوتر والضحى ولا يخفى ولا مدخل للتفاسي **قوله** والرابع عدم حكم النص
 اي الرابع من جملة ما تعلل به لعدم حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت الحكم منه فقال الرابع منه ثلثان
 الى ان الفلاس من كادوا الظنية ان كان العمل به واجبا قطعيا **قوله** فالنسخ حكم لازم اي لازم
 للتعليل حتى لو خلا التعليل لعله قاصي كتعليل حرمة الربوا في التقدس بعد الثبينة والخلاف في
 العلم المستنبط اما التعليل بالعلم القاصي المنصوص فجازيا لا اتفاق **قوله** والتعليل للاقسام
 الثلثة الى آخره لا خلاف بين القايسين ان اثبات سبب شرط او حكم او وصفا ابتداء بالراي
 من غير ردها الى اصل باطل ان اثبات الحكم بطريق التقدمة من اصل لا يفرع بالشرائط المعروفة
 صحيح والخلاف في اثبات العلل والشروط وصفها بطريق التقدمة بان ثبت علم او شرط
 لحكم بنص او اجماع هل يجوز تعدية الى شئ آخر يعني جامع فقد محقق ان تعدية لا يجوز قال صاحب الكشف
 الكبير واظنه مذموبا لعامة المحامنا وقال صاحب الميزان وغيره يجوز وهو مذموم كعلماء فخر الاسلام
 فانه صرح في كونه هذا الباب واما انكر ما هذه الجملة اذ لم يوجد له اصل في الشرع في تعليله فاما اذا
 وجد فلا بأس به والظاهر ان المصنف تابع له ففهم قوله في التعليل لاقسام الثلثة كاولي ابتداء
 لا بطريق التقدمة **قوله** ولا استحسان كون بالارضا كان كاصل الرابع الذي صح التعليل لاجله

عنه ان كان اطلاقنا خلافا لثاني في
 ركنه في احكامنا في جواز التعليل

وهو قبحه حكم النص الي ما لا يرض فيه عيا وجهين في حق الحكم لان النقد ان كانت بناء على العلم
 الطاهر فهو العكس ان كانت بناء على العلم الباطن فهو كالحسن شرع في بيان اقسامه وهو
 اللغة عد الشيء واعتقاده حسنا وفي الشريعة دليل تقابل العكس الجلي الذي يستتبع اليه افهام الجاهدين
 نصا كان او اجماعا او قيل اخفا ثم غلب في هذا الاصطلاح على العكس الجلي كما غلب اسم العكس
 الجلي لانه في كلامه لا غلب يكون اقوى من العكس الجلي واحسن منه فلا يلزم من ترك العكس الجلي كالحسن
 او من العكس ترك الدليل كاقوى اليه لا ضعف ولا ترك دليل شرعي الى غير علم ما فهم وهو على اربعة
 انواع لانه ان ثبت بالاثار وهو ان يرد نص حكم على خلاف العكس فحسن العمل وترك العكس
 كما في السلم فان العكس باي جواز لعدم المقصود عليه حال العقد كما اماركاه بالنقض وهو قوله علم الله
 من سلم منكم فليسلم في كل علوم الحديث قول الراوي ورضي عنه السلم واقتنا اللغة مقام المقصود
 عليه في حق الجواز او بالاجماع وهو ان نتخذ اجماع على خلاف العكس كما في الاستسقاء فيما فيه
 تعامل العكس فان العكس باي جواز لانه بيع معدوم من كل وجه جعيف وحكا لعدم ثبوته
 في الذمة كمن اركاه بالاجماع الثابت تعامل العكس لا يقال كيف يعارض كاجماع النص وهو قوله
 علم الله لا يسمع ما ليس عندك لا نقول هذا النص مخصوص في حق هذا الحكم بالاجماع او بالفرد
 الداعي الي ترك العكس كما في تظهير كراهية والحاضر فان العكس باه لان الطاهر يتجس على وجه
 الا اماركاه بالفرد اذ هاتان شرعا سقوط الكلف بالكتاب السنة والاجماع ضار العكس
 في الحقيقة متروكا كما هو اوقف كس خفي كما في سور سباع الطاهر فان العكس الطاهر يقتضي تحاشا
 لانه سور سباع مطلق كسور سباع اليها سم لكن العكس الجلي يقتضي طهارته لان السبع ليس من العيون بل
 جوار لا سباع به كاصطياد والبيع وانما كان سور سباع اليها سم بحساب اعتبار الخلط لعابها بالماء
 لشرب بلسانها ولعابها متولد من لحمها وهو نجس بخلاف سباع الطير لاختلاها بالماء بنقارها وهو
 غظم جاف طاهر فلا يخلط لعابها بالماء فلا ينجس الا انه مكروه لعدم تحاشيها النجاسة كالحاجة للحل
قوله ولم يصار الى العمل اي لما كانت العبرة عندنا لقوم لا يرون الطهور لما بنا ان العلم
 انما صارت عليه بانها خلافا لاهل الطرد قد منا على العكس الجلي الذي ظهر اثره وخفي فاده
 كالحسن الذي قوي اثره وان كان حفيبا وبينا ان العكس الذي في مقابلة عيا قسبان ما قوي اثره

على العكس

النجاسة

وان كان حسنا وما ظهر اثره وصحة وخفي اثره وصحة فاده وكذا المقابلة عيا قسبان ما قبح
 اثره وان كان جليسا وما ظهر فاده وخفي اثره وصحة فاده فاقوى في حق المعنى الموثق في الحكم
 فالاحدية او لا فقد منا على العكس الذي ضعف اثره وان كان جليسا كالحسن الذي هو القاسم
 الخ اذا قوي اثره وان كان حسنا كسور سباع الطير فانه يقتضي سور سباع اليها سم جامع
 السبعية هذا معنى ظاهر لاثر لانها ستوان في حكم اللحم فتوان في حكمه السور وطاهر
 استحسانا لانها ياخذ الماء عنقارها وهو عظم جاف طاهر فانه كما بنا وهذا كالحسن
 وان كان خفي الاثر اقوى من ذلك العكس وان كان ظاهر لاثر لان ما يبرق فاقاة الطاهر الطامة
 في بقيقه طاهر الشد من ثائر السبعية اثبات النجاسة بقصورها على النجس في الفزع اعني النجاسة
 وكذا قد منا العكس ان كاهل فاده لصحة اثره الباطن على كالحسن الذي ظهر اثره وخفي
 جهه فاده اذ لا عبر للظهور والبطون وانما العبرة بقوله كثر من لا آله السجود في صلوة
 فانه ركع بها اي يجوز ان يركع بها اي سبب تلاوتهما وبالسجدة التلاوة ركوعا على حله ان كان
 في وسط السجدة او ركوع الصلاة ان كانت آخر السجدة قياسا وبه اخذ علماء ثمانية والجمهور لا السجدة
 استحسانا وبه الخلاف في وجه العكس لما شمل كل من الركوع والسجود على العظيم يستغ ان
 تادي السجدة بالركوع فواجب التلاوة في الصلوة كما تادي بالسجدة لما بينهما من المتكسبة
 الظاهر ولهذا اطلق اسم الركوع على السجدة في قوله تعالى وخرركا بقدره الحرور ولا يستقط
 فينوب احدهما من الآخر وهذا من اجل الاحتياج فيه لزيادة فاعمل بل هو اعتبار لاهل العلم
 بالآخر وظاهر الشبهة في هذا ظاهر وهو العمل الجلي من غير تعذر الحقيقة لكن لا يصح خفيه ويحي
 ان سجدة التلاوة لم يجب به مقصوده ولهذا لا يلزم بالندد وانما المقصود هو التواضع
 ومخالفة المكبرين وموافق المطيعين على وجه العبادة وهذا حاصل في الركوع فكون ذكر
 السجدة في كونه كونه الصالح للتواضع لا كونه واجبا لعينه وجه كالحسن ان المأمور به
 هو السجود والركوع غير حقيقة فلا سببا من ان يترك ركوع الصلاة وسجدها والركوع
 والسجود خارجا وهذا من اجل خفي اثره ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تاديه المأمور به فاده
 خفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعولنا بالهبة الباطنة في العكس وجعلنا السجدة

في الصلاة متاد به بالركوع فيها ساقطه كما سقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع
خارجها لانه لم يشترع عباده وخلاف السجدة الصلاة فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل
قوله تعالى ركعوا وسجدوا فالحاصل ان لا اثر الخفة للعكس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد
الظاهر وهو العمل بالمجاز مع امكان الكيفية او بالعلم من لا اثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالكيفية
مع الفساد الخفة وهو الغاء الشبهة وجعل غير المقصود مقصودا لان قال لانه ان المقصود من سجود
السلام مجرد ما يصلح للتواضع بل غاية الخضوع كما هو الموضوع لانا نقول النصوص الناطقة بالسجود
دالة على قصد مجرد الخضوع بدليل جمعها بين من شأني منه حقيقة السجود وبين غيرهم من اهل التواضع
والخضوع ثم في وصف الاستحسان بالعكس الخفة اشارة الى انه نوع من العكس الشرعي وان له تنوعا
لان اصل خامس مخترع بالشئ كما زعم ولي ان البحث في هذا النوع من الاستحسان وفي قوله اذا فوك
اثره على الخصوص اما اذا كان العكس مما قوى اثره على الخصوص او كانا متينين في القوة
والضعف لا يقدم الاستحسان عليه وفي قوله لصحة اثره الباطن اشارة الى ان تقدم كل قبيل كان صحيح
الظاهر الباطن باب الطريق لا ويلو الى ان كل قبيل كان فاسدا للظاهر الباطن لا يقدم
ولما كان قسم الكيفية نوع خفاء غور في الوجود حيث لم يوجد الا في ستة مسائل اوسع واحدي
عشر على ما نص عليه الامام ابو العباس الباطني بعبارة ما يراد المثال له واما القسم الاول فاكثر من
سبعة وظهر من ان الخفة فلم يبينه مثال **قوله** ثم المستحسن الحكم المستحسن للعكس الخفة
نصحه تعددته لوافقته للعكس الشرعي بخلاف المستحسن بغير الخفة لانه من كل وجه مثال المستعدي
وغير المستعدي ما اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن قبل مضى البيع والتمني فالقول قول المشتري
مع عكسه ولا يختلف الباع قاسا لان الباع مدعي علمه زبادة الثمن والمشتري منكها ولا مدعي علمه
شباذة الظاهر اذ المبيع صار ملكا له بانفاذها على العقد ولم يلم الثمن حتى يبيع الباع فيسلم المبيع
واليعني علم من انكر وفي الاستحسان تخالفان لان المشتري مدعي علمه وجوب تسليم المبيع عند اخضا
ها اقرب والباع منكهم وهذا انكار باطن بخلاف انكار المشتري فاحسن العمل بالانكارين فوجب تخالف
وهذا اي وجوب تخالف قبل القبض حكم تعدي الى الوارثين اي وارش الباع والمشتري حتى لو
مانا ووقع لاختلاف بين وارشها في مقدار الثمن قبل القبض وجب تخالف لقيام الوارث مقام المورث

في البيع والشراء
في البيع والشراء
في البيع والشراء

في حقوق العباد وتعدي الى كاجان ايضا حتى لو اختلف القضاء ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل العمل
يتخالفان اذ يمكن ان يجعل كل واحد منهما منكرا ومدعي على الوجه الذي قلنا وعقد كاجان
يحتل للفسخ قبل العمل فان قلت كيف تعدي الحكم الثالث للعكس الخفة وشرط التعدد ان يكون الحكم
المعدي ثابتا بالنقض قلت المعدي في احق هذه هنا هو الحكم الثالث بالنقض وهو وجوب العيّن على من
انكر الا ان ينزل المتبايعين منى له المنكرين من عمل الاستحسان ولما كان وجوب تخالف قبل القبض
على المتبايعين من ثمة الاستحسان التحسين اضافة الحكم اليه ايضا فاما لاختلاف مقدار الثمن
بعد قبض المبيع فلم يوجب عكس الباع عند قيام السلم لا بالانكار كما هو مذهب الشافعية وانه
يؤلف به وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسوق فاعلموا بما افترقا واما اذا اختلف
لا يقضي لان المشتري لا يدعي على الباع شيئا فلا معنى لالكان وحلفه فانصر على مورد
النقض فلم تعد الى الورثة واما حال هلاك السلم كما ذهب اليه محمد **قوله** وشرط لاجتهاد
لما لم يكن للعكس بد من القاييس هو المجتهد شرعي في بيان لاجتهاد بعد الفراغ من بيان العكس
وشرط وحكمه ابتداء ببيان شرط لان نفس الاجتهاد مشهور بين الفقهاء وهو في اللغة العمل الجهد
اي المشقة والاستعمال لا فافاه كلفه قال اجتهد في حمل الرمي لان قال اجتهد في حمل خرد له
او نواه وفي اصطلاح بذل الفقه وسعة في معرفة حكم شرعي فخرج بذل غير الفقه وسعة
في معرفة حكم شرعي وبذل الفقه وسعة في معرفة حكم شرعي او شرعي قطعي وشرط لاجتهاد ان يكون
اي يجمع العلم بامور ثلثة كاول الكتاب اي القرآن وقدما يتعلق به الاحكام بان تعرف معانيه
لغة وشرعه اما لغة فبان تعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في كافاه فنفق
الى اللغة والعرف في الحدود والمعا والبيان الا ان تعرف ذلك بحسب السيف وامل شرعه فبان تعرف المعاني
المؤثرة في الاحكام وافهم اليه فلنا في اول الكتاب من الخاص الى المقتضى والمخدوف والناصح
من المنسوخ بان تعلم ان هذا خاص ذكر عام الى لغة الكتاب السنة وقدما يتعلق به الاحكام
بان تعرفها بعنفها وهولف المحدث على الوجه الذي ذكرنا وطرقها من التواتر والشهر
ولا حاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والخرج والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في
زماننا كالمستعذر لطول المدة وكثر الوساطة فالاولى الاكتفاء بتعديل كلامه ولا يلزم حفظها

بل كيفه ان يكون عند اصل صحيح يحج احادته كاحكام كالصحة ونحوها الثالث وحيث انما شرها
واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود منها من الاستنباط الصحيح وكلا وليذكر كاجماع ايضا
اذ لا بد من معرفته ومعرفة موافقه حتى لا يفتى بخلاف الاجماع ولا يفتى بمعرفة علم الكلام هذا الذي ذكره
اجتهاد المتقدمين واما كاجتهاد في زماننا انما يحصل بذكر مع مآرسة الفروع في طريق اليه هذا الذي
لا بد منها **قوله** وحكم اي كثر الثابت بالاجتهاد غلبه الظن في الحكم مع احتمال الخطا فلا يجري كاجتهاد
جتهاد في القطعيات وفيما جرت فيه كاعتقاد الجازم من اصول الدين حتى قلنا ان المجتهدين يخطئون
وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب اصل الخلاف ان الحق في المسائل المختلف فيها واحد متعدد وهو
عليه اختلافهم في ان الله تعالى كل صون من احوادث حكم شرعي ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد
الاول يكون الحق واحدا والمجتهد يخطئ ويصيب على ان يكون الحق متعدد وكل مجتهد مصيب
وبما انه ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين او يكون وعلى الله امان لا
يكون فذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب اليه كل احتمال جاءه فحصل اربعة مذاهب كل واحد لا يحكم
في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة وما لا اكثر كما عرف
واختلفوا فيما بينهم فذهب بعضهم الى استواء الحكمين وعامةهم الى ان الواحد من اجماع الحق وهو
عن الامام الثاني في رضي الله عنه ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العتور عليه في العتور على دين
فلن اصاب جبران لمن اخطا اجر الكلد والاجتهاد واليه ذهب بعض الفقهاء والمكالمين السابقين
ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد ما هو بطريق اليه ذهب بعض المكالمين واختلفوا ايضا
في ان المخطئ هل يحق العقاب ام لا اكرام ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجهه اصاب
وان فقد اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها لغرضها وخفائها فكان المخطئ معذورا بل ماجورا
وهو المختار والدليل عليه ما روي عن النبي عليه السلام انه قال اذا اجتهد الحكم فاصاب فله اجر وان
اخطأ فله اجر ثبت ان في كاجتهاد صوابا وخطا وما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه في المغضوب
التي لم يسم لها المهر وقد مات عنها زوجها قبل الدخول بها اجتهد فنه رأت فان لم يكن صوابا فمن الله ان كان
خطا فنه من الشيطان واجماع الصحابة على خطئه بعضهم بعضا في المسئلة الاجتهادية من غير انكار هذا
الخلاف في العقليات لا في العقليات اذ المجتهد في العقليات يخطئ ويصيب لا في قول عبد الله بن الحسن
العنبري

عليه دليل او يكون

من المعتزلة والجاخط فان كل مجتهد مصيب عندهما ايضا في العقليات التي لا يلزم منها الكفر كسبله
خلق القرآن وغيره ما يعين في لاثم والخروج عن عهد المكلف فلا يرد عليها ما اوردته المصنف في الكشف
وهوان المكالمين اجمعوا على ان في مله الاسلام في النار اجتهاد اولاد لا ما اوردته بعض الشارحين
من انه يفض الى ان الدهري والشعوي والنضاري مصيبون ثم اختلف القائلون بان المجتهد يخطئ
ويصيب ان اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء او انتهاء فقط فذهب الشيخ ابو منصور الى كقول
حيث ان علمه لا يصح والخبر انه مصيب ابتداء اي في حق العمل بالنظر الى الدليل يخطئ انما في
اصابه المطلوب بالنظر الى الحكم فانه لا يمنع في كافيته الشرعية ولا دله الظنية ان تناقض الحكم
ولا احكام مع رعاية الشرايط بقدر الواسع والطاقة وهذا هو المروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه فانه
قال ابو يوسف بن خالد السمتي في كل مجتهد مصيب الحق عند الله احد فبين ان الذي اخطأ ما عند الله
مصيب في حق عمله ولا يكون تناحضا **قوله** وهذا اي ولان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز
خصيص العلم وهو عيان عن مختلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المديع علمه لما في وصف المصنف
في بقوله فذلك ان يقول الحق وهو غير جاز في العمل المستنبط عند شاخ ما وراء النهر غير القائل
انه زيد خطا فانه لا صاحبنا كاللكن في المحاصر الرازي العراقي من واحص المصنف في
على عدم جواز بانه تؤدي الى انصوب كل مجتهد فذلك لان صحة كاجتهاد انما تثبت بسلامته
عن المناقضة ومنساره وخطاؤه بانساقه فاذا حاز خصيص علمه امكن كل مجتهد اذا ورد
النقض في علمه ان يقول امتنع حكم علي ثم لما في فلك اجتهاده عن المناقضة والخطا فلكون
اجتهاد كل مجتهد من وجه اما اولان المخصص لما يؤدي الى انصوب ان قبل منه
بمجرد قوله امتنع حكم علي لما في اما اذ شرط بيان مانع صالح للمخصص فلا اذ لا يتيسر لكل مجتهد
اذ اورد على علمه نقض بيان مانع صالح للمخصص ثانيا فلان هذا مكر كالزام لانه لما كان
عدم الحكم عندكم في صون المخصص بناء على عدم العلم بنقيضه يمكن لكل مجتهد عند ورود
نقض ان يقول عدمت علي في صون النقض لزيادة وصف فيها ونقصانه وتخلص عن النقض
فينبغي علمه على الصي فلكون كل مجتهد مصيبا واما ثالثا فلان هذا الدليل على تقدير التسليم
لا يلزم منه المصون لجواز ابطال علمه بالطرف كالممانعة المعارضة وفاد الوضع والقلب

هذا العلم المختص به فلهذا لا يكون
عدم اجازته في المسئلة كمنه في الاجزاء
صوابا ونصير كاجتهاد ما لا يترك
ايضا كذا في قوله تعالى عليه

هذا هو الحق لا يخفى على من تأمل في هذه المسئلة
 ولا يخفى على من تأمل في هذه المسئلة
 ولا يخفى على من تأمل في هذه المسئلة

وغيرها واما ما راجع فلا بد انما يلزم منه التصويب في حق العمل لا في حق الحكم الثابت عند الله تعالى وهو جازم
 ايضا كما مر **قوله** وبيان ذلك اي بيان ما قلنا ان عدم الحكم لما في عدم العلم عندنا في العلم
 التام اذ اصبحت المصلحة في خلقه بغير صورة لقوات ركنه يلزم علمه الناس فان صورته لا يفسد مع قوت الركن
 فمن اجاز التخصيص استمع حكم هذه العلة ثم مانع وهو كالتزام الموقوف الوارد على خلاف الفلاس وغيره
 معناه حتى يلحق به لا لا وقلنا عدم الحكم وهو عدم الفطرة في صورة الناس لعدم العلة وهي الجنابة على الصوم
 بالاكل لان فعل الناس لما كان منسوب الى صاحب الحق بالانترسقط عنه معنى الجنابة وصار الموجود منه
 معدوما في الصوم بحاله لفاء ركنه هو كالمساك للمانع مع قوت ركنه والتام ليس في معناه لان
 الفعل مضاف الى غير من له الحق فيعتبر قوت ركنه فان قل يلزم من القول بعدم العلم القول
 بان عدم العلم علم العدم ولا اثر للعلم في الشيء لا خلاف قلنا لان العلم هو امان عدم الحكم والعدم
 يصلح للامان **قوله** وبني على هذا اي من اجاز تخصيص العلم بني على قوله هذا فيم الموانع وهي
 بالاستعداد اي موانع الحكم مطلقا لا موانع الحكم مع وجود العلة كما توهم خروج القسمين الاولين
 في مانع منع انعقاد العلة كسبحه احرانه ليس كالبيع مبادله المال بالمال فلم يقع العلم لانعدام محله
 ومانع منع تمام انعقاد العلة كبيع عبد الغفران اضافة البيع الى مال الغني منع تمام لان انعقاد في حق المالك
 بدليل انه بطل بغيره ولا توقف على ايجاز الوارث في مانع اصل انعقاد وهذا طرفه باجاء المالك
 اذ غير المنعقد لا يصير انعقادا باجاءه وانما قدنا في حق المالك اذ في حق البايع بام حتى لم يكن له
 ولا به كالبطل مانع منع ابتداء الحكم كمنار الشوط حتى لا يخرج الدال الذي في جانب من الخيار
 عن ملكه الى ملك الاخر وان انعقاد البيع في حقها على التمام ومانع منع تمام الحكم دون اصل خيار الرتبة
 فانه لا يمنع بثبوت الملك ولكن يمكن التثريب من الفسخ بدون الرضا والعقضاء مانع منع لزوم
 الحكم كخيار العبد فانه ثبت الملك معه ما حقه كان له ولاية التعريف في البيع لا يمكن من الفسخ بدون الرضا
 والعقضاء ولكنه غير لازم حتى ثبت له ولاية الفسخ وانما الخلف مراتب هذه الخيارات لان خيار الشوط
 داخل على الحكم لما عرف فكان الحكم معلقا بالشروط فكون معدوما قبل وجوده او ما خيار الرتبة
 فلان البيع مطلقا عن الشرط فاجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم
 الرتبة واما خيار العتق فلا نه حصل السبب للحكم بنهاه تمام الرضا بوجود الرتبة لكن على تقدير العيب

هذا هو الحق لا يخفى على من تأمل في هذه المسئلة

هذا هو الحق لا يخفى على من تأمل في هذه المسئلة
 ولا يخفى على من تأمل في هذه المسئلة
 ولا يخفى على من تأمل في هذه المسئلة

تضر المشرى فقلنا بعد اللزوم للممكن من دفع الضرر ولهذا قلنا ان المشرى يمكن من رد بعض
 المبيع بعد الفسخ في خيار العيب لانه يفيق الصفقة بعد التمام وهو جازم بخلاف خيار الرتبة لانه يفرق
 قبل التمام وذا لا يجوز **قوله** والعلة نوعان شروع في بيان دفع العلة لان تمام مخرج عن الذم و
 انما ذكر دفع العلة الطردية وان كان الاجحاج بالطرد فكله الا انه لا مال اليه الا ان اهل النظر في ان لا يترافق
 الواردة عليها **قوله** وهو التزام ما يلزمه المعلن قد تم لان كاصل في الدفع ارفع الخلاف عن موجب العلم
 وان بقى الخلاف في الحكم ومع امكان الوفاق لا يضر الى الخلاف وهو التزام ما يلزمه اي التزام السائل
 ما يلزمه المعلن بتعليق بقاء الخلاف في الحكم المقصود ولا بد من هذا القيد وان تركه المصنف كقول الشافعي
 في تعين النية في صوم رمضان الصوم فرض فلا يتأدى الى الاتبعين النية كصوم القضاء والكفان ومن
 علمه طردية لان وصف الفرضية في الصوم داير مع التعيين فقول عوجب علة عندنا واجب ايضا اذ لا
 يصح الفرض بدونه لعدم وجود وصف الفرضية دون التعيين والتعريف لكن لا يلزم من هذا ثبوت مداه
 لانا انما يجوز باطلاق النية على ان يتعين فليس النزاع في وجوب التعيين وانما النزاع في ان يطلق
 تعين ام لا فعندنا يتعين لكون الوقت متعينا شرعا وعندنا ليس متعينا لعدم وجود القصد الى الوفاء
 فالنزع بعد باق **قوله** والممانعة الممانعة هي عيان عن امتناع التل عن قبول ما اوجبه المعلن
 وهي اساس المناظر لان التل بمنزلة المدعي عليه فيبطل الانكار ودفع الدعوى عن نفسه
 وهي على اربعة اوجه احدها الممانعة في نفس الوصف وهي منع تعليل الحكم بالوصف المذكور
 في الفسخ او منع وجوده فيكون كتمان في تعليل التل فتمنع كفان الاظهار بانها عقوبة
 متعلقة بالجماع بل هي متعلقة بالجماع فلا يجزى غير من كالا والرب كالجزم في باب الزنا
 لان تعليلها بالجماع بل هي متعلقة بالافطار وهذا وثابته الممانعة في صلاح الوصف للتعليل
 اي لكونه مناط الحكم مع وجود الوصف كقولنا في تعليل التل فتمنع التل من الراس بانها طهارة
 مسحة فيسن تكملة كالفعل ان المسح ليس صالحا للتعليل لعدا اذ لا ثابته في التل بل هو يمنع
 عن التحفيف وفي التل اربعة منقعة وبدون التل لا يكون صالحا لافضا الحكم اليه فان قال
 الطردية عندي بدون التل لا يصح كاجتناح في مقام كاجتناح الى الزام الخصم الا انه هو
 جح عند الخصم كما في فقيم بينه كفارا على علم لا يقبل ان كانت هذه الشهاد جح عند المدعي

هذا هو الحق لا يخفى على من تأمل في هذه المسئلة

وثالثها المانعة في نفس الحكم وهي منع ثبوت الحكم المدعى كاصل قولنا في تعليل التثنية المسح
 بانه ركن في الوضوء فيثبت كغسل الوجه لان ثبوت هذا الحكم في كاصل بل المسنون فيه التكميل ولكن
 صير الى التكرار لفرضه المستغرق الفرض محله لا فزونه هنا فزنا الجلا لا استيعاب ورايها المانعة
 في ثبوت الحكم في الوصف منع تعلق الحكم في كاصل بالوصف كقولنا في تعليل الشاخيعة ان النكاح
 ليس كالفلا يقبل منه شهادة النساء كالحدود لان عدم قول شهادته النساء في الحدود لعدم
 ما بينهما بل لان الحدود وتدرى بالشهادتين النكاح مما لا تدرى بها وكل تعليل يكون بعدم الوصف
 لعدم الحكم بطلان هذا المنع لان عدم النص عليه كما ذكره وهذه الممانعة اعم من الممانعة في الصلوات
 من وجه لان في منع الصلاحية تعلق الحكم ولا يلزم من منع تعلق الحكم منع الصلاحية في نفس الامر
 وقد منع الصلاحية عن وصف جعله في الفرع وهذه مختصة بوصف جعله في كاصل **قول**
 وفساد الوضع وهو ان يكون العلم مقتضية بعض الحكم المدعى بضع او اجماع وهو بطل العلم
 بالكلية اذ الشيء لا يقتضي التقيضان وهذا فوق المناقضة اذ هي تخرج مجلس كمن لا يحترار عنها
 بزيادة فقد تدفع به النقض هذا اذا افاد القاعده بالكلية ذلك كقولنا ان ثبوتها لاجل الفرق
 بين الزوجين باسلاف احدهما بانه يوجب اختلاف الدين فوجب الفرق في غير المدخل بها من غير توقف
 على آياته الاسلام وقضاء القضا وانقضاء العدة كردها قبل الدخول ونحن نقول هذا التعليل
 فاسد في وضعه لان الاسلام يقتضي عدم الحقوق بالنقض لا قطعها وكذا تعليلهم لبقاء النكاح
 مع ارتداد احدهما في المدخل بها الى انقضاء العدة بان ملك النكاح بعد الدخول تارك فبقي
 الى انقضاء العدة كما في الطلاق فاسد في وضعه لان الردة تقطع فلا يصح ان يجعل
 كالمعدوم بحكم بقاء النكاح قبل التعليل هنا بالارتداد في وضعه لانهم لا يقولون ان علمه
 بقاء النكاح في الارتداد بل يقولون ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون
 الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علمه بقاءه نعم لو قبل النكاح من غير العدة فاطمأنتها فكلون
 منافية للنكاح ولا يبقاء للشيء مع منافية كان مستلزما لا يبراهنه بطلان بقاء النكاح مع كونه اذ لكنه
 لا يتعلق بمقتضى المقام اذ ليس هنا بيان ان الحكم قد رتب على العلم بمقتضى **قول** والمناقضة
 في بيان محلف الحكم عن الوصف المدعى سواء كان مانع او لا عند من لا يجوز تخصيص العلم وعند من

في المناقضة

ان لم يكن مانع ان يكون مناقضة والا فلا بل يكون مختصا للعلم مثال ذلك فمما عطل الشاخيعة على ما
 عنه في اشتراط التنية في الوضوء واليمين بها طهارة صلوات فكيف افترقا في التنية فاورد عليه النقض
 بفعل التنية البدن عن التمسك فانه طهارة صلوات انما مع عدم اشتراط التنية هنا اجماعا فخرج المعلل
 الى بيان المعنى الغرض المؤثر لا تنقضاء الطرد الذي عسك به هذه الوجوه كما رجع المذكون كلها بالحيث
 الطرح الى القول بالناشر **قوله** واما المؤثر لما دفع من بيان دفع العلل الطرد به شرع في بيان
 دفع العلل المؤثر وهو التي ظهرت اثرها بالكتاب السنة والاجماع فلما كانت هذه كاد لا يبرهن على النقض
 لم يكن الثابت بالثابت بها انما محتملا للمناقضة وكذا الفاد الوضع لانه يمنع من ان يعارض
 في الشيء ونقضه فلم يسأل بعد الممانعة الا المعارضة اذ قد دفع المعارضة بين النصون لجهلنا بالناشر
 من المنسوخ **قوله** لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه الى الحق ذهب بعض اصحابنا رحمهم الله الى المناقضة
 وفساد الوضع قد يرد ان علم العلم المؤثر لان ثبوت التنية قد يكون ظاهرا فلا يكون النقض
 على علم الشرع حقيقة بل على ما يدعيه المجتهد وهذا وجه حسن فاذا اورد النقض للصورة يجب دفعه
 بوجه اربعة كاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلم في صورة النقض كما اذا قال المعلل في
 الخارج من غير السبلان انه يخرج من رجل من دن لا انسان فكان حداثا كالبول فاورد عليه السائل
 نقضا ما اذا لم يسئل من رجل بل خرج فانه خارج نحو كانه السبلان وليس كذلك فنذكر بان نقول
 لان ان ذلك خارج اذ الخروج هو لا تنقل من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم
 السبلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجملد السابق لها بخلاف السبلان فان ظهوره لقليل هو الخروج
 انما الدفع بالمعنى الثابت بالوصف لا وهو منع المعنى الذي صارت العدة علم لاجله وهو الناشر
 مان نقول لان وجود ذلك المعنى في صورة النقض فلا يكون الوصف بدنه علمه كما نقول ان آيل في
 هذه الصور لان ان المعنى الثابت بدلالة وصف الخروج وهو الناشر في وجوب غسل ذلك الموضع
 موجود هنا فان الخروج انما يكون حداثا باعتبار ان مؤثره في نجس موضع حتى وجب غسله
 لتطهيره للصلوات بالاجماع وثبوت النجس في البدن باعتبار ما يخرج منه من النجاسة لا يتجرى نقي اداء
 الصلوات لان بعض بدن الانسان اذا انصف نصفه حقيقة نصف الكل را حكا كالعلم والجهل فلما
 وجب غسل ذلك الموضع منه للصلوات وجب غسل كل بدن الا ان كاد صار على اعضاء الاربع باعتبار

كالون صار رحمه عند السلطنة المعارضه
ثم باطلوا عند اسم المعارضه

فلا يبرحم الذم **قول** والمخلص لا يرد به الجواب عن هذا القلب وقد ورد في راديه كاصراً
عن وروده يعني اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام مخرج كاستدلال بثبوت احدها
على بوث كآخره على وجه التعليل اذا امتنع في جعل المعلول ليلما على العلم بان يفيد التصديق بثبوتها
نقال هذه الحجة قد مستها النار لا يمتنع في هذا المخلص انما سمع عند ابي الحكمين يعني ان يكون ثبوت
كل منهما مستلزماً لثبوت الآخر كما لو تأمن بثبت حجية كاصل احدهما بثبوتها في آخر خلاف الجلد والبرحم اذا
مساواة بينهما من حيث الذات وهو ظاهر ومن حيث الشرح فالشروط في شرط البرحم دون الجلد فاما في شرط
التساوي جاز ان يفترقا في شرط كاسلام فلا يمكن كاستدلال بثبوت احدهما على الآخر **قول** والكا
اي النوع الكامن من القلب هو ان يجعل المعترض وصف المعلل شاهداً عليه في حجة بعد ان كان شاهداً
كقلب الجواز هو جعل ظهر بطناً وبطناً ظهر فان ظهر الوصف كان الى المعترض موضعاً عنه مقبلاً على المعلل
فما وجه اليه مقبلاً عليه في معروضه عن المعلل حجة على هذه معارضة من حيث انه ابدى على غير في معارضة
من حيث انه نفى علمه اذا الدليل الواحد الصحيح لا يقوم على النقيضين وليس له الحكمين اولى من
كاخر فسقط اعتباره وبطل التمسك الا ان هذا النوع من القلب لا يكون الا بوصف ابدى على الوصف
الذي ذكره ولم يتعرض له الخصم وفنه يفسر ويقرر لذلك الوصف المذكور لا يغيره حتى يجعل
شيئاً آخر وتوهم ان من باب المعارضة الخالصة من باب القلب يكون شرط القلب بعلو الحكم بعين
المعلل كقول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأذى الاستيعان النية كصوم القضاء
فقلنا انه صوم فرض يتغير عن تعيين النية بعد تعيينه لعدم شروعية صوم غير كصوم القضاء
يستغنى عن التعيين بعد تعيينه الا ان التعيين في المتنازع فيه يتعين الشارع قبل الشروع
وفي المقيد على شروع الشارع فردنا على وصف الخصم وصف التعيين لان المتنازع فيه صوم
فرض معين شرعاً في وقت لا محتمل غير فكان نظائره من القضاء ما دعى بالشروع فيه
فقل لقائل ان نقول لو كان علم المعلل موثق لم يرد عليه القلب بنوعه لان فيه منافضة وفي
لاحتماهما والا فلا قلب في العلل المؤثقة والحوار ان يقال انما جاز القلب لكونه معارضة مخصوصه
وجهه المناقضة في مرجوحه والتحقيق ان ربما نظر ظاهر التائيه ولاتائيه وربما نظر القلب على المؤثر
وليس يترك التحقيق **قول** وقد قلب العلمين وجه آخر ذكر بعض العلماء نوعاً من القلب

يسمى قلب النسوة والعكس ايضا وهو ان يثبت المعترض حكماً في غير حكم المعلل فاشد المصنف في هذا
النوع من القلب ضعيف لا اشتغال بما ليس بهدده وهو ان يثبت حكم آخر وان القلب الصحيح القوي هو الذي
بنوعيه كقول الشافعية ان النفل لا يلزم بالشروع هذه عبادة لا غرض في فاسدها الا لا يجب المضي
فيها عند فسادها فلا يلزم بالشروع فيها كالوضوء لما لم يفسد في فاسده لم يلزم بالشروع وعكسه صحيح
فقال لهم لما كان المذكور كذلك وجب ان يستوي في النفل عمل الذب والشروع كما استوي عملها
في الوضوء حتى لم يلزم بها لان الشروع مع الذب في كايجاب بمنزلة نواهي لا يفسد احدهما على الآخر
لان الفاذر عهد ان يطيع الله فليعلم الوفاء لقوله كما او قولا بالعقود وكذا الشارح عزم على كذا
فلزمه كاتمام صيانته لما ادى عن البطلان المذمى بقوله لا يبطلوا اعمالكم ثم كاستواء اما يستمول
العدم او يستمول الوجود وكلاهما باطل لوجوب النفل بالذم والاحكام فنعين ان الكا وهو الجواب بالذم
والشروع جميعاً وهو نفى الحكم المعلل فقد جعل المعترض الوصف المذكور في هذا النفس فيما ادعى
من الحكم وهو وجوب استواء العملين ولزم منه كون الشروع في النفل ملزماً وفي ما ادعاه
المعلل بعد ان كان شاهداً له وقلت ايضا نسوة المعلل من الاصل والفرع في حكم عدم لزوم الشروع
الى النسوة في حكم اللزوم بالشروع ورد على خلاف سنن كاصل وهذا النوع من القلب ضعيف
لوجهين احدهما ان الال للماجاء حكم آخر وهو النسوة غير نفاه المعلل لم يتحقق المناقضة
في شرط صحة القلب واعتراض علمه بان لهم ان يقولوا ليس في الحكمين ذكراً لشرط صحة القلب بل انفاً
بينهما بدليل منفصل كافيه وقد وجد لان بوث كاستواء من لزم لانفاً في المستدل كما ذكرنا
واجواب عنه ان اثبات النسوة المستلزم لانفاً المذمى انما يكفي لغيره المناقضة اذا كان الدليل صحيحاً
في نفسه فماتس المعترض في هذه المسألة غير صحيح اذ هو اثبات مثل حكم كاصل في الفرع ولم يراع هذا
هنا الامتنان جهة الصور واللفظ لان كاستواء في كاصل اعني الوضوء بطريق شمول الوجود اي الوجوب
بالذم الشروع جميعاً فلا يمتنع انما يثبت علم هذا ان لو كان المقصود عن النسوة كاستواء
والكا ان المعلل جاز حكم مفسر وهو في اللزوم بالشروع والمعرض جاز حكم مجمل وهو كاستواء
المحتمل لشمول الوجود وشمول لعدم الجمل لا يعارض المفسر **قول** والكا المعارضة الخالصة وهي ابي
المعارضة الخالصة مطلقاً سواء كانت مقبولة او مردودة لمتناول النوع الكامن منها نوعان احدهما في حكم الفرع

العدم ان علم الوجوب بالذم
والشروع معاً وفي الفرع ان غنى
النفل بطريق شمول الوجوب

وسبب معارضة الحكم وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم في ذلك المحل لا زيادة ففقد ذلك مقابلة
مخضه وينسب طريق العمل لا يخرج كقولنا ان افعل الملح ركن في الوضوء فنسب ثلثه كالفعل فعارض
بانه صحيح في الوضوء فلا ينسب ثلثه كالمسح عيا كقوله او يزيده في نفسه ولا اول وتقرر له كما اذا
عارضه في مسحه كالمسح بانه ركن في الوضوء فلا ينسب ثلثه بعد اكمال كالفعل وهذه الزيادة
وهي قوله بعد اكمال نفسه للحكم المتنازع منه اذ الخلاف في الثلث بعد اكمال الفرض في محله وهو
الاستيعاب هذا احد وجهي القلب فايراد المصنف في هذا متابعا للامام بخلافه من قبيل المعارضة
لما لا يشك في اعتذار المصنف عنه بان القلب معارضه ذاتا او مناهضة ضما فاوردها هنا نظرا
الى ذاتها لا الى ما في ضمها لا يقبل اذ لا يصدق عليه ان يكون مع كونها متضمنة للمناقضة والا لا يتبع
الفرق بين النوعين او يزيده في نفسه ولا اول وفيه في ما اثبت الاول او اثبات ما ينافاه
كاول كقولنا في التعليل لاثبات الولاية لغو كلاب الجد من كلابها وعند عدم ما على الصغير
انها صغيرة فثبت عليها ولاية الارواح كاليه لها اب يعلم الصغير فتقول للعض هذه صغيرة
فلا يولد عليها بولاء لا اخر كما لها فانه لا ولاية للاخ عيا ما لها اجماعا لقصور شفقة فالمعلل اثبت
اصل الولاية والمعتوض في الولاية بسبب خاص هو كاخيه ففقد في محل النزاع بالمقيد فلم يكن
قد حان في كلام المعلل لكن لزم منه في مديع المعلل لان الولاية اذ لم تثبت للاخ لا تثبت لغيره
اجماعا لكونه اقرب المقربات بعد الولادة ففقد ولاية مستلزم في ولاية العم ومثله في مستلزم
في اصل الولاية ففقد هذه المعارضة من هذا الوجه **قوله** او منه في ما لم يثبت كاول او اثبات
لما لم ينفى الاول لكن كونه معارضة وهذا نوع ثان من نوع العكس الذي ذكره مثالي في قولنا انما كفر
بملك مع العبد المسلم فملك شراؤه كالمسلم فعارضه السائل بقوله لما ملك بيعه وجبر ان يتوي حكم
شراؤه ابتداء وحكم استدامه الملك منه قياسا على المسلم ثم هذا لا يقر على الملك ولا استدام بل
رد على فلكذلك رد شراؤه كحقيق لا استواء بينهما كانه حق المسلم في هذه المعارضة اثبات ما لم
سفه المعلل بالتعليل وهو التسوية بين اصل الشراء وبين تقرر الملك اذ في حكم تقرر لم تعرض له فكونه فاسد
لكن هذه التسوية فالحكم الاول لانها اذا اثبتت لاهل الشراء فظهر فيها مية الصبح عند انبات التسوية
بينهما **قوله** او في حكم غير كاول اي معارضة حكمه بخلاف الحكم كاول صون كونه في هذه الحكم

فيما لا يتبع

في الحكم الاول معني كما في قولنا ان جنيته رضى الله عنه في المرأة التي اخبرت بموت زوجها ففكرت
فولدت ثم جاء كاول حيا ان كاول اخى بالولد لانه صاحب فراش صحيح ولو عارضه الحكم بان كاول
واش فاسد فثبت وجوبه بنسب العبد لكن يزوج امرأه بغير شهود فولدت هذه المعارضة فاسد
في الظاهر لا خلاف الحكم لان المنسلل علل لاثباته من كاول والمعتوض لاثباته من كاول فثبت ان تعلل
لنفسه من كاول ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد وحصل المعارضة الا ان فيها صح من وجه لان
النسب لو ثبت من كاول لاثبت من كاول لعدم تصور ثبوته من شخصين والفرق بين هذا القسم وبين
ما تقدم ظاهر لان محل حكم المنسلل والسائل مختلف في هذا القسم وفيما تقدم **قوله** والى
في علمه كاصل بابا وعله اخري في غير موجوده في الفرع الذي وقع النزاع فيه وهذه المعارضة باطله
سواء كان التعليل معني لا يتعدى كقولنا في الذهب في الفضة ان جريان الربوا فيها معلول بغير القدر
والجنس فعارضه الخصم بانه معلول بالثمنه او يتعدى الى فضل محج عليه كما عللنا بالقدر والجنس
اضا في الخطه جريان الربوا في الخصم فعارضه السائل بان العلة في كاصل كاثبات هذا معني يتعدى
الى فضل محج عليه وهو لا يراو الى فضل مختلف منه كما لو عارض الخصم هنا بان العلة في كاصل الطير في هذا
يتعدى الى فضل مختلف منه وهو القليل من الطعام اما بطلان كاول فظاهر لبطلان التعليل بما لا
يتعدى وكذا الكتاب والثالث لعدم اتصال هذه المعارضة محل النزاع الا من حيث ان يتعدى ملك
العلة منه وقد ثبت ان عدم العلة المخصوصة لا يوجب عدم الحكم **قوله** وكل كلام صحيح الى ان لا يطل
المعارضة اليه يسبب بالمفارقة عند الجهور اراد ان يبين وجوب ايراده على السائل المقتول اذ ربما يقع الفرق
يعني ففقد صحيح في نفسه فقال وكل كلام صحيح في كاصل اي في نفسه واصل وضعه بذكر اصحاب الطرد عيا بسبب
المفارقة فلا يقتل منه فادركه عيا بسبب الممانعة لكونه مقتولا عيا حد كارتجيبه ببيان المعلل ثانيا
علته كقولنا ان افعل في قولهم لو اعق الراهن عبد الرهن بطل كالمسح بغير الاذن ان كاعناق نص في
ملا في حق المرتهن بالابطال بغير رضاه وهو البيع بالدين عديم والحبس العام عند ما كان مردودا كبيع
الراهن عبد الرهن بغير الاذن فقال اهل الطرد في اصحابنا الفرق بين العتق والبيع بين لان البيع
يحتمل الفسخ بعد العتق فمكن القول بان عقاده عيا وجه تمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق فانه لا يحتمل
الفسخ بعد وقوعه فلا يظهر ان حق المرتهن في النفع من الفداء فيعقد لازما وهذا الكلام لما كان صحيحا

في نفسه فالوجه ان يذكر على المناقعة في الحكم حتى يقبل وهو ان يقال ان من شرط صحة العاقل بعد حكم كمال
يعينه من غير تفسير وعن منع وجود الشرط هنا لان حكم الأصل هو توقف التعريف الذي يحل الرد في ابتداء
والفسخ بعد انقضاءه حتى لو اجاز المهر من نفقه قد حكمت في الفسخ بطلان التعريف الذي لا يحتمل
الرد والفسخ من اصله حتى لو اجاز المهر من لا ينفذ اعتنا عندك وحكم البطلان غير حكم التوقف ^{القبيل} فقل
من اصل **قول** واذا قامت المعارضة على وجه ما فزع من بيان المعارضة واقسامها شرع في بيان المخلص
عنها بعد حفظها وهو الترجيح فقال اذا قامت المعارضة اي كلفت ولم تدفع بطريق من الطرق المستلزمة
في الدفع من المناقعة والقبيل كان سبيل المحجة في دفعها الترجيح فان لم يثبت له صار منقطعاً وانما سأل الترجيح
اذا لم يثبت ما يفيق والترجيح في التعجيل الشئ راجحاً وفي اصطلاح اظهار زيادة قوة احد الطرفين
على الاخر عند التعارض صوره ويسمى ملك الزيادة وحجتها وان كان ملك الزيادة له في سبب الترجيح
بحسب الاصل بدوها عرفه بما يقوله هو بيان عن فضل احد الطرفين على الآخر وصفاً فلا حاجة الى ما يقال
ان الضمير راجع الى الترجيح او محله على حذف المضاف اي اظهار فضل وقوله وصفاً يعني ان
الترجيح انما يقع ما كان بمنزلة الوصف للترجيح عليه لا باصله اصلاً بنفسه مما يقوم به المعارضة بوجه لانه
ما خوذ من ترجيح الميزان ذلك بان يتولى الكفنان ما يقوم به التعارض ثم يضم الى احداهما شئ
لا يقوم به التعارض ولا يقع له الوزن عرفوا لولا الاصل كل شئ من المضموم الى الماء المقابلة بالماء
ولان الترجيح يقع بالوصف لا بالاصل فالاولا لا ترجح فكل على فكل في نفسه وكذا الكتاب والسنة وانما
يترجح القائل على مثله بغير الاثر ونحوها والنسب يكونه محكما ونحوه والحديث بذلك وتفقه الراوي
ونحوه وكذلك لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحه وحده حتى يكون الدية عليه كما يصفين
اذا مات المجرع حرحها خطأ لان كل جرح على تمامه فلا يكون لزيادة العدد عسراً وهذا معنى قولهم
العبء بعد الجناية لا بعد الجنايات وانما يترجح بعضها على بعض بغير فيها كجرحه وقطع
يد فضفاف القبيل الجاز دون القاطع لاختلاف الموت من التام دون كاول فان قلت سلمنا انه لم
يعتبر الكثرة مبرحاً حتى يلزم كالمقاط فلم لم يعتبر موجه بوزن الدية على الجراحات كانه تعدد الجناية
قلت لان لان قد يكون من جراحه واحد ولا يكون من جراحات كثير فلم يعتبر تعددها وجعل
للمجموع على جرحه واحد كما في مسألة الشفعة وهي دار بئر لمنه لاحد منهم نصفها والآخر لمنه والثلث

في الترجيح

سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب لآخر ان الشفع لم يترجح صاحب الثلث على الآخر حتى لم يكن له ان يأخذ
جميع المبيع بالاجماع لان كل جزء من اجزاء سهمها علم مستقل في الشقاق شفعه جميع المبيع ليس في جاز صاحب
الثلث الاكثر العدة وفي الاصل للترجيح فيثبت لكل واحد منها لكن بقدر ملكها عند الشاق فيكون الاثلاثا
لان حق الشفع من مرفق الملك وثمراته كالثمر للثمر فيقسم بقدر الملك وعندنا ثبت انصافاً لان علة الشقاق
بين الشريكة وفي كل جزء يوجد ثمة الجواب عما قاله ان ملك الدار المشفوعه علة فاعلمت بها الشفعة لاعلماده
يتولد منها المعلوم على الشجر والجوان وتأثير العلة الفاعلة في المعلوم ليس بطريق التولد باجادهما بعد
عقبها كما تفور في موضوع فلا يكون ترتيب الشقاق الشفع على الملك كترتيب الثمر على الشجر والولد على الحيوان
ثم ان راع قد جعل مجموع الملك علم للحكم ففهم اجزاء الحكم على اجزاء العدة وجعل كل جزء على كل جزء المعلوم
نصب شرع بالرواي وهو غير جائز وهذا معنى قوله وكذا الشفعان في الشقق الشايع المبيع سهمين متساويين
وبين سواء فافهم **قول** وما يقع به الترجيح اي كاد وصاف الى يقع بها الترجيح على وجه الصحيح في
القبيل ان ربعاً انقسام كاول قوة لا تزيان كان لحد العاقل من المتعارضين اقوى ثانياً من الاخر
لان الوصف انما صار حججاً بان فيهما كان كاشراً اقوى كان العمل او لا لو كاد في نفس الحكم كاشراً
في معارضة العاقل تقدم اقواها انما كان مرفقاً فثبت الشهادة انما جعلت محجة بسبب العدا له
ثم هي لم يترجح بقوى العدا له فثبت لان بل بالولادة البينة طرية وهي مما لا ينفو وثاناً ما شرطت
العدالة لظهور حوايل الصدق وقد حصل باصل العدا له ولو سلم فلانم انما خلف بالضعف والشدة
لانما عيان عن كاشراً عن جميع ما يعتقد فيه الحرمة لو سلم التفاوت فيها لكن الوقوف على الزيادة
متعذر كونها امر مبطل فلم يكن اعتبارها في ثانياً في الترجيح كما في قوة ثبات الوصف على الحكم المشهور
به اي على الحكم الذي شهد بثبوتة والمراد به كثر اعتباراً ان راع هذا الوصف في جرحه الحكم
لان الاثلاثا ما صار اثر الرجوع الى الكتاب والسنة او لاجماع فاذا ازداد الوصف سابعاً الحكم
ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حججاً وهو رجوع اثره الى هذه كاد كقولنا في صوم رمضان
انه متعين فانه اولى بانه في سقوط التعيين من قول ان قوله في صوم فرض في دلاله التعيين
لان الفرض لا يوجب الا الاستئصال بالماثورة لا التعيين فان اخرج مطلقاً النسبة بنية الفعل عندهم
فكون اثره محضاً ببعض العبادات واما سقوط التعيين فلا يلزم لكل متعين حتى لو دبر الودعة او المعصية

بل ص

الى المالك ورد المبيع الى البائع في البيع الفاسد ثلاث طرق فبعض هذه الاشياء بل يطرئ وجوب
يقع عن المالك المستحق لعين المحل لذلك شرعا ولو ادى الدين بشرط التعيين لعدم تعيين المحل لذلك
والثالث كثر لاصول وجه عيان عن كثر نظاير ما وجد منه هذا الوصف والوجه هو الوصف المؤثر
لا النظر وكثر النظاير بوجوب باده نوكد للوصف المؤثر ولزوم الحكم به فحدث به قوم مرجح
فكون هذا القسم قريبا من الثاني لان قوله ثبات الوصف على الحكم انما يكون للزوم الوصف للحكم بان
يوجد في صور كثره كقولنا في مسح الراس نه مسح فلا ينكر ان مسح الخف واليتم مسح الجباين والحواس
ولم يشهد لوصف الخضم وهو الركنية الا الغسل فربما علية الفقد بين القسمين لاجل ان الوجه
في الفقه كما ذكره الاصول وهو البناء على الحكم المشهود به وفي هذا القسم كثره لاصول
وهو المؤثر والتحقيق ان الثلثة لجمعها في الاثر لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوم البيا
بالنظر الى الحكم وكثره لاصول بالنظر الى كمال اختلاف بينهما الاكسب الاعتبار لهذا قيل قلما
يوجد نوع من هذه الانواع الثلاثة لا يتبع الاخران فان قلت الترجيح بكثرة لاصول عنده ترجح فليس
على الترجيح فليس هو ترجيح كما مر قلت انما لا يجوز ذلك باعتبار ان كل فليس علم على احد وضاح فيه
القسم واحد والمعنى واحد لا ان اصوله كثره فكون من جنس ترجيح القوي على غير القوي لا من
جنس ترجيح العلل على علم واحد والراجح عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف وسيتم الترجيح بالانفكاك
كقولنا في مسح الراس نه مسح فلا ينكر ان مسح الخف ليس بكنز مخالف قوله
انه ركن فنسب بكنز ان عكسه هو ليس بكنز لان بكنز غير صادق لانتقاضه بالمضغطة والاشارة
وهذا اضعف وجه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلم عدم الحكم ولا وجوده
كن الحكم اذا يتعلق بوصف سم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لهجة حيث دار الحكم مع وجوده وعدا
ما مع كونه مؤثرا فيه **قوله** واذا تعارض ضربا ترجح الى التعارض كما يقع بين كافيته فحتاج
الى الترجيح كذلك يقع بين وجه الترجيح بان يكون لكل من القسمين ترجيح من وجه فاذا تعارض
ضربا ترجح احد المعنيين في الذات والآخر في الحال على مضاده كاول كان الرجحان في الذات
احق بالاعتبار من الرجحان في الحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العائلي
لان الحال قائم بالذات بغيرها فلو اعتبرنا الحال على مضاده الذات لكان البيع مبطلا للاصل ولان

سبق وجوده من الحال فنقع به الترجيح او لا فلا يتغير ما حدث بعد كاجتهاد امي حكمة فان قلت هذا
انما يقع في ذات الشيء وحاله لا ينفك عن الذات في الحال اذ قد تقدم حال الشيء على ذات شيء
لنحو كمال الذات كمن فلا يكون ما عاله فلم لا يصح مبطل الشيء ليس هو تابعه فله كاصل
اصل الترجيح مع فالوصف الذاتي اصل والوصف العائلي تبع كفا با على ان الكلام في ذات الشيء
وحاله لا ينفك حال شيء كثره على ما **قوله** فنقطع عن المالك فرع على كاصل المذكور من انقطاع
حق المالك من الغير الى القيمة اذ انما يصنع الغاصب ضابطه او طحا او شيئا يحدث زدا به قيمه الغير
فان كلاما من الوصف كالحادث وكاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الطرفين ولان اثبات
الشركة لاختلاف الطرفين فلا بد من ملك احدهما بالقيمة فرجح علما وناحق الغاصب لانه قائم
من كل وجه لحد الحادث بفعله وهو الصنع موجود من كل وجه على الوجه الذي حدث لا غير
وهو المراد بقوله لان الصنعة قائم بذاتها وحق المصنوع منه قائم من وجهها كمن وجه لستد الكمال
والمقصود بالصنعة والثاني في وجه حق المصنوع منه ككون الصنعة قائم بالمصنوع ما بعلمه با قيمه
ببقائه والعين قائم بنفسها با قيمه بذاتها فتسقط على ملكه وتتبع الصنعة وما ذكرنا من الترجيح اولى
لانه باعتبار الوجود وهو معنى يرجع الى الذات وما ذكره باعتبار البقاء والبقاء بعد الوجود
قوله والترجح تغلبه الاشياء لما فرغ من وجه الترجيح انما هي الصنعة شرع في بيان الترجيح في
الردوده فذلك رابعه كاول الترجيح بكنز الادله كما ذكر في كاول فضل الترجيح والكل الترجيح تغلبه
لاشياء وهو ان يكون للفرع باحد كاصلين شبيهين وجه واحد وبالاصل لاخر شبيهين وجهين
او كثر مثاله قولنا ثلثه الاخ شبيه الولد من وجه وهو المحرم وبان العم بوجه كوضع الزكوى وحل
للحلية وقبول الشهادة ووجه القصاص من الطرفين فكان هذا الشبه اولى بالاعتبار فلا يعنى
بالشرايين العم الثالث الترجيح بعموم الوصف كترجيحهم التعليل بوصف الطعم في الاشياء كاربعة
على التعليل بالكيل والجنس لعموم وصف الطعم القليل والكثير الرابع الترجيح بقله كاو صا وبسط
العلم كترجيح وصف الطعم ايضا على القدر والجنس هذه الترجيح صحيحة عند عامة الفقه لا فائدة
زياده الفقه عند كثر الاشياء كما عند كثر لاصول وزياده الفائدة في الثالث وسهولة الاشياء
والبعد عن الخلاف في الرابع عندنا فاسد لان العبر في باب القصاص معنى الوصف وهو قوله وانتم للصوة

ويجوز كثر كذا وصف او كثر محال الوصف او قوله اجزاء وايضا الوصف مستتب من النفس يكون فعاله وقوله
فيه بمنزلة كذا جاز في النفس لا خلاف في عدم ترجيح النص الموجب على المطلب ولا العام على الخاص بل
عند الشك في عدم تقدم الخاص على العام وهذا بخلاف الترجيح بكثر كذا اصول فان هناك الوصف واحد وكل
اصل يشهد بصحة فوجوه ثباته على الحكم واما ههنا فالاصل واحد وكذا وصف متعدد لان كل شئ وصف
على حد يصلح للجمع كاصل الفروع فكان من قبيل الترجيح كثر الادلة قال صاحب التلويح لقابل القول
الكلام انما هو على قدر تساوي الوصفان في الباطن والملازمة ولم يجوز ترجيح احدهما عما نفد زاده
طن او يكون بعدا عن خلاف اما عند ما يتوحدان كآخر فلا نزاع في تقدم المؤيد وان كانا
اكثر او اعم او ايسر او يمكن ان يجاب عنه باسليمان ان الكلام على قدر التساوي لكن النزاع في ان يكون
احدهما اعم او اكثر او ايسر هل يوجب القوم المرجح ام لا فوجه علمنا ونا على ان العام لا يرجح
على الخاص لا اتفاق فلا يوجب عليه المنع المذكور **قوله** واذا ثبت دفع العلة اي اذا ثبت
علة المعلق بما اورد به السائل من وجوب الدفع ولم يمكنه الرجوع اما ان ينقطع او يضطر الى كالتفاد
من كلامه في نفسه هو على اربعة اوجه كاول كالتفاد من علة الى علة اخرى لا يثبت العمل كاولي هذا انما
يتحقق في المانع لان السائل المانع وصف المجز عن كونه علة لم يجد بواضع اثباته بدليل آخر كما اذا عطل
لنفي الضمان عن الشيء المودع اذ كالتفاد كالتفاد كالتفاد كالتفاد كالتفاد كالتفاد كالتفاد كالتفاد كالتفاد
على ايات كونه مسلطا فيكون له ولا ذلك لا يثبت الحكم بابيات علة ولا يكون منقطعاً مادام يسبح
فيه انما الانتقال من حكم الى حكم كقولنا بالعدله كاولي مثل قولنا في جواز اعتاق المكاتب الذي
لم يؤد شيئا من بدل الكفاية عن كفاية العمان ان الكفاية عقد يقال وفيه فلا يمنع العرف الى الكفاية
كالبسبب بشرط ان لا ينافي الحان فان قال السائل اما قولنا يوجب هذه العلة فخذ في لا يمنع الكفاية
عن العرف الى الكفاية لكن المانع نقصان يمكن في الرق بسبب هذا العقد فنقول وجب هذه العلة
ان لا يمكن نقصان في الرق كالكفاية لان ما يمكن نقصان في الرق لا يحتمل الفسخ بوجبه فقد ثبت الحكم
الكفاية بالعدله كاولي والثالث الانتقال من حكم الى حكم كقولنا بالعدله كاولي لا يمكن اثبات الحكم الكفاية بالعدله
الاويل فريد اثباته بعله اخرى كما في هذا المثال فانه لما قال عدي لا يمنع هذا العقد لكن المانع نقصان
الرق علمنا بوصف اخرى ان قلنا مثله هذا عقد معامله او معاوضة فوجب ان لا يوجب نقصان في الرق وهذا
الضماني

انما يتحققان في القول بوجوب العلم لان السائل لما سأل الحكم الذي يوجب العلم وله في النزاع حكم
لم يتم غرض المعلق فلم يكن له بد من اثباته فنقل الى اثباته بالعدله كاولي ان امكنه ذلك والى علة
اخرى فلا يكون انقطاعا ومثل هذا لا يخفى عن نوع عطفه حيث لم يعرف موضع الخلاف لعل على وجه لا
يحتاج الى الاستفاد والراجع كاستفاد من علة الى علة اخرى لا يثبت الحكم كاولي لا يثبت العلم كاولي
وهذا انما يتحقق في فاد الوضع والمناقضة ان لم يكن دفعها ببيان الملازمة والثاني في هذا القسم
مستحسن عند بعض اهل النظر كما في قصة الخليل في حجة اللعين فانه عليه السلام استدل في دليل اخر لا يثبت
ذلك الحكم بعينه بقوله فان الله ياتي بالشئ من المشرق فاتي المشرق الا ان الصحيح ان هذا غير
مقبول بل بعد انقطاع الظهور عن المعلق عن اثبات المدعي ولانه لو صح لتناول الكلام من غير حصول العرض
ولا يثبت في المناظره والحوادث من قصة الخليل عليه السلام ان هذه الحجة ليست من قبيل الانتقال لان الحجة كاولي
كانت ملزمة للعين في مقامه اما لا ينعلم له ان اراد بقوله ربي الذي يحيي ويميت حقيقة كحياء والامانة و
معارضة اللعين باطلاق لحد السجودين وقيل كآخر كما نقل عنه باطله لا يخفى على الحد لكن الخاص من لما كانوا
ضعفه القلوب واصحاب الظواهر خاف علة العلم لا التباس عليهم فانقل من الحجة كاولي مع كونها كافيية للحجة
اخرى خالصة عن كالتفاد على العام ليهت الذي كفر فها من قبل ضم حجة طاهر الى حجة خفية لا يثبت
قوله فصل حجة ما يستلزم من سائر حجة الحق الشرعية شرع في سائر حجة ما يثبت بالحج من الكتاب سنة
والاجماع ويحتمل ان كان احكام الشرع وما يتعلق به كاحكام الشرع من كالتفاد العلة في شرط
وانما يصح التعليل لاجل القس وتعدله الحكم بعد معرفة هذه الحجة لان التعليل بعد حكم معلوم
ثابت بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا يخفى ذلك لا بعد معرفة هذه الحجة فالحق بان العمان تتما له
قوله اما احكام فاربع المراد بالحكم هنا ما يتعلق به كخطات غم من ان يكون فعلا او لا بدليل قوله
وما اجتمع فيه الحقان وحق فام نفسه والحق هو البات الموجود من كل وجه ومنه السحر في اي موجود
بائع والمراد من حقوق الله على الخلوص ما يكون مستحقه هو الله تعالى وحق العبد على الخلوص ما يتعلق
به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير يتعلق صيانة ما له بها **قوله** وما اجتمع فيه اي ما اجتمع فيه حق الله تعالى
وحق العبد والحال ان حق الله تعالى غالب كحد العذف فانه شرع لدفع عار الزنا عن المقذوف
فتسقط به العبد على الخلوص فيكون حلاله وشرع زاجرا ايضا والمقصود من شرع الزواجر اخلاء العالم

عن الفساد الظاهر وهذا انه حق الشرع ولما اجتمع فيه الحقان وتعارضتا غلب الشايع حتى العبد
ما اعتار حاجته وعن الشرع وغلبنا حتى الشرع لان ما للعبد من الحق يتولاها مولاه فمصرعها ولا
كذلك عكس اذ لا ولاية للعبد في التصرف حتى الشرع الا ان ياب عنه وفأيد الخلاف نظري مسائل منها
انه لا جرى فيه كارت ولا سقط معفو المقد وفور جري فيه الداخل حتى لو قذف جماعة او في كل متفرقة
لابي الماحد واحد عندنا خلافا لثالث في بيعه **قوله** وما اجتمعنا فيه ايل الحقان وحس العبد
غالب مثل القصاص فان القتل جناية على النفس وتساوي فيها حتى الاستعداد كما ان العبد فيها حتى التمتع
بقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببها مثله على الحقان لكن حتى العبد فيه راجح وهذا جرى فيه كارت
والعفو وكاعتياض بطريق الصلح وواحد لطان به كاتلاف المال ولا واحد عند العذوق واليا حرجان
حق العبد لشار في قوله تعالى ولكم في القصاص حيون وفي بعض الشروح السندل على حرجان حتى العبد
يقوله لما ان وجوب بطريق المماثلة وفيه معنى المفايد بالحل من هذا الوجه فلم ان حتى العبد فيه راجح
وانت تعلم ان هذا يفيد ان فيه حتى العبد لانه راجح **قوله** كالا مان وفروعه الى الصلح والركون
والصوم والحب والجهاد وسائر العبادات وانما كانت فروع كالا مان لعدم صحتها بدونه وصحة
بدونها **قوله** وفي انواع اي العبادات الحاصلة مطلقا لتناول كالا مان وفروعه فاصل
الايمان التصديق ولا واركن لمحق به وزوايد كاعمال وتكرار الشهاده على ما قبل اصل
الفروع الصلح والزكوة والصوم من اللوح والابن والنوافل وكاد ان من الزوايد
وتام الكشف في الكشف **قوله** وعقوبات كاملة اي محضة كالحدود اي حد الزنا وشرب الخمر
والسرقه فانها شرعت لصيانة الانسان الاموال والعقول وكونها كاملة لوجوبها بخلاف
كاملة لاستوبها من كالباحد وعقوبات قاصه وسمى اجزیه فزقابين الكاملة وانما اختصت بهذه
السمية وان كان لفظ الجزار لغو تدعي الكمال لحدود القصور فيه باعتبار اطلاقه على العقوبة
والمنوبة بخلاف اسم العقوبة فانه ينطلق على الكامل منها مثا كما حرمان المرات بالقتل
فانه شرع جزاء على مباشر القتل المخطور وعقوبة لها على القاتل وفيه معنى القصور في العقوبة
ان الله لم ينص بظاهر بدنه والامانة بجناة قاصه وهو القتل خطاء **قوله** وحقوق اي
بين الخطر والاباحه كال كفارات في فيها معنى العباده لادها بما هو محض عبادته كالصوم كاعاق

والصدق ولهذا شرط فيها النية وجب فيها بطريق الفوى ومعنى العقوبة لانها لم يجب مستدا على الخيرة
على افعال فيها معنى الخطر هو حكم العقوبة فلم يجب على المسبب الصبي والكافر والقائل عدم العدم
الفعال النقصي ووصف الكفر والكفر المحض وجه العبادته في جمع الكفارات غالبة عندنا بدليل وجوبها
على احوال كاعذار كالحايطة والناسي والمكسر والمعدور لانه كفارة كاطار فان وجه العقوبة فيها
غالبة ولهذا لا يجب على الحايطة والناسي **قوله** وعباده فيها معنى المؤنة كصدق الفطر اما كونها عبادا
فلذلك اسمها عليها وهي الصدقة ولا شرط النية في ادائها وجوب صحتها الى مصارف الصدقات
ولشرائط النصاب كالزكوة واما نية فيها معنى المؤنة فلو حو بها سبب من يؤنة وعلى عليه النية
ولما كان معنى العبادته راجح فيها لما عرف من كتم كالمات علمها قلنا في عبادته فيها معنى المؤنة
ولما لم يكن عبادته خالصا لم شرط لها كمال لاهلية كشرط للعبادات الخالصة حتى وجبت على
الصبي والمجنون العسنين في مالهما عند النجس كنسفة المحارم بحسبها **قوله** ومؤنة فيها
معنى العبادته كالعشر ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج وسان معنى المؤنة فيها ان الله تعالى لا قدر
نقاء العالم الى الحائز المعهود واليوم الموعود وجعل كارض سبب لقائه اذ القوت يخرج منها ما
فاوجب العشر والخراج عما لها اذ عمارتها ببقاء من يدفع عن نفسه كاسلام بدلا عدا من كاقولها
المجاهدين والضعفاء المتهمين حتى صارت كارض محمدين كاعادي فيصرف الخراج الى القتال
والعشر الى الفقراء كفانه لهما التمكن وان اقامه الضرر بالطقن بالسنان والدعاء بالجنان
واللسان على ما اشار اليه عليه السلام انكم تنظرون بضعفائكم فكان الصوف الهم صرفا الى كارض
وافاقا عليها معنى واما معنى العبادته في العشر فبها بالزكوة من حيث شرائط النماء وكون
مصرفه مصرفا واما معنى العقوبة في الخراج فبا اعتبار تعلقه بالمكن من الزراع مع كاعراض
عن الاسلام والديانة وهو يصلح سببا للعقوبة والمذلة ووضع الخراج على كارض مذمومة
لمعنى العقوبة كوضع الجزية على الروم لكن لما كان كارض اصلا والنماء والتمكن من الزرع
وصفا والحل والمصرف شرطا كان معنى المؤنة التي هي باعتبار كارض اصلا فيها حتى قلنا
مؤنة فيها معنى العبادته ومؤنة فيها معنى العقوبة **قوله** وحق قائم بنفسه اي نيات وجبت
بنفسه من غير ان يتعلق وجوبه بذمه المكلف ويجب عليه ادائه طاعة كتحسين الغنم وهي ما اخذ المسلمون

من الكفار بالاستيلاء والجهاد وحسن المعادن وهو ما خلق الله تعالى الارض من الذهب والفضة الحديد
والرصاص النحاس فان الخس حتى ثبت لله تعالى لا حتى لاحد منه بل الغنيام كلها حق الله تعالى لا لغيره
الذي هو حقهم تعالى كونه اعلاء كلمة كما قال عز ذكره قل كان قال لله لكنه تعالى وكثر نوا جعل ارفع
كافرا من الغنائم منه منته وفضل من غير ان يستوجبا بالجهاد فلم يكن الخس حقا لغيره اذ ارفع طاعة بل
كان حقا استنباه لنفسه في ملكه من شئ من خلقه وبيان كون خسر المعادن حق الله تعالى ما ذكره صاحب
الهداية انها كانت في ايدي الكفر ثم حوت اندنا فكانت غنيمه الخا اصل ان الغنيمه على قسمين قسم حصل
بصنع العباد وقسم حصل بالصنع العباد **قوله** وحقوق العباد كبدل المتكاف والمعتوب وغيرهما
ملك المبيع والفقير النكاح والطلاق وغيرهما لا بعد ولا يخص **قوله** وهذه الحقوق اشارته
على الحقوق المذكورة كلها ونفيم لها باعتبار **قوله** فالامان اصله التصديق وكما قرأ قل
هذا على مذهب الفقهاء فان كل واحدنا ركن عندهم حتى لو صدق ولم يقر بالان مع القدر
عليه لا يكون مؤمنا خلافا للمتكلمين فان لا قرار عندهم شرط الجراء كاحكام **قوله** ثم صار كما قرار
اصلا مستبدا اين قاما بنفسه من غير اعتبار التصديق خلفا عنه ان عدم التصديق في احكام الدنيا
حتى يحكم باسلام من اقر مكرها في الدنيا ويجري عليه احكام الاسلام وان عدم التصديق ثم صار اداء
احد كابون في حق الصغرى خلفا عن اداء الصغرى حتى يحكم باسلامه وان لم يقر بعباد احد كابون
لغيره عن ذلك وفرضه ثم صار بعباده الدار خلفا عن بعباد كابون في الصغرى الذي سبب وحده
واخرج الى دار الاسلام وحده حتى يحكم باسلامه ثم تبعه السان خلف عن بعباد الدار حتى اذ وقع الصغرى
في قسم رجل من جنود الاسلام فات قبل كذا خارج من دار الحرب يصل عليه ليس خلفا عن الخلف بل كله
حلف عن اداء الصغرى لكن البعض مرتب على البعض **قوله** وكذا الطهارة بالماء الخ لا خلاف في ان
الطهارة بالماء اصل والسم حلف عنه لكن الخلاف في ان هذا الحلف طهارة مطلقة ام ضرورة فتخذ التسليم
ضرورة بمعنى ان الخلفه ثبتت ضرورة الحاجة الى اداء الصلوة والقاط الفرض عن الذم مع قيام
الحديث حقيقه كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز اداء الفرائض بتميم واحد ولم يعتبر التيمم قبل الوضوء
وقل الطلب لم يجوز للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه وجوز الحري في انان احدهما لم
يجوز التيمم وعندنا طهارة مطلقة بمعنى ان الحدث يرتفع بالتيمم لغيره غاية وجود الماء فثبت الحكم

في بعض النسخ

فانه ملكه القاض عليه لو وقع كامن من التوى بولا بالقضاء في الدارين بينهما اي بين النفع والفرز
كالبيع وكالاجار والملك ملكه باذن الويل لانه اهل حكمه بمباشرة الويل فكان اهلا للبيع
لان كاسباب انما تعتبر احكامها لا لذواتها والمانع وهو احتمال قد اندفع برأي الويل **قوله**
وقال الشافعي لا اصل عمل ان من كان موليا عليه لا يصلح ان يكون وليا لان كاول سمة العجز والكم
آء القدر وبهنا مضاد فلا يجتمعان في محل فكل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا بغيره
فما كونه موليا عليه فيها كالا سلام فانه لا يعتبر بغيره في الحكم باسلامه اذ اسمع منه كقراره لان
المنفعة المطلوبة باسلامه يمكن تحصيلها بمباشرة الويل فانه يصير مسلما باسلام احد كابون
بتعاد وان كان عاقلا وكذا البيع ولا يعتبر ردة ايضا لان حكم الرده في حق ما كان ثبت بطريق
القبعة لا بون سقط اعتبار مباشرته لذلك نفسه كل منفعة لا يمكن تحصيلها للصغرى بمباشرة وليه
بغيره بغيره فيها كالوصية فان المنفعة المطلوبة بها لا يمكن تحصيلها بمباشرة الويل وكذا اخذ
احد كابون بعد السرق لان منفعة هذا كاختر لا يحصل بمباشرة الويل فبغيره بغيره
ولا يعتبر بغيره الويل فنه قال المصنف به في الكشف ولا فقه فيه اذ لم يبين كامر على دليل
الصحة والعدم من الصغرى لان منافاه بين حصل منفعة له بوسط الويل في حاله وبين حصل
تلك المنفعة له بمباشرة بنفسه في حاله اخرى وانما يحقق هذه المنافاه في حاله واحدة
ونحن اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لا يجعله بغيره في تلك الحالة وفي الحالة التي يكون
تبعها لا يكون مسلما باسلام نفسه وهذا لانه لما كان قاصر كاهليه صلح ان يكون موليا عليه و
لما كان صاحب اصل كاهليه صلح ان يكون وليا **قوله** والامور المعترضة على كاهليه لما فرغ
من بيان كاهليه وما يتن عليه من كاقام شرع في بيان امور يعترض عليها ومنعها من
بقائها على حالها فنضعها بنزل اهليه الوجوب بعضها اهليه كاداء وبعضها بوجوب بغيره في
بعض كاحكام مع بقاء اصل اهليه الوجوب كاداء كما سبق عليه بتفصيلها ان شاء الله تعالى
والعوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاس وكاهل من عرض كذا ان ظهر وتك
ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات لذاته كاقال لبياض من عوارض النحل
ولو اريد بالعروض الطريان واكادوث بعد العدم لم يستقم في القول لا على سبيل التغليب

الفرز

وجه نوعان سواء بان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب مكتسب وجه ما يكون فيه لاختيار العبد
 وكسبه مدخل والسواء اكثر بعينه او اشد تاثيرا فلذا قدمت وجه عشرة كاولي الصغير وهو
 عيان عن اول احوال كاد من من وقت الولادة الى وقت البلوغ وهو في اول احوال كالجنون
 لان الصغير عديم العقل المتميز كالجنون بل ادين حاله لانه قد يكون للجنون عتق وان لم يكن
 له عقل والصغير عديم الامر من لكن الصغير اذا اعتقل فقد اصاب ضربا من اهله كاداء ضيق كاداء
 منه ولم يجب ككون الصبا عذرا مع ذكر سبب نقصان عقله فسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من
 حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والحج والحدود والكفارات لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط
 لان وجوب التوحيد دائم بدوام كالهو فلو ادى يقع عن الفرض ولكن وجوب اداء كالمات ساقط
 لانه ما سقط عن البالغ بعد كراهه وكذا لا يقتل الصبي بالردة لان القتل ما يحتمل السقوط عن البالغ
 فان المرتد لا يقتل **قوله** وجه كاداء الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكام ما نوضع عن الصبي
 العهد اي المواخذ ما يحتمل السقوط لان الصبا سبب المرحم فكان سبب العفو عن كل عهد
 يحتمل العفو ويصح منه اي من الصبي له اي لاجل الصبي ما لا عهد فيه اي صح ان يباشر نفسه او
 يباشر لاجله غير شئ لا لزوم منه ولا مواخذ عليه كقبول الهبة كحق ما هو نفع محض ولان
 الصبا سبب العفو لا يحرم الصبي من الميراث بقول مورثه عندنا خلافا لثانيه لان وجوب القتل
 يحتمل السقوط بالعفو باعذار كثيرة بخلاف كذا الصبي تعالى احد ابويه او امارتاد والعياد
 بالدفاء يحرم عن كاداء سببه اذ كاداء بينه على الولاية لقوله تعالى يحاكمه وليا يرثي ولا
 والله للكا في علي السلم بالنقض بخلاف ذوق الصبي حيث يحرم به ايضا اذ يورث الرقيق ثوبه
 الي توريث كاجنه اذ العبد وما في ذلك لمولاه **قوله** والجنون وهو اخلال القوق الممنوع
 بين كالمور الحسنه والعقب المدركه للقواق بان لا تظهر آثارها وتسقط افعالها اما لنقصان
 جبل عليه ما غم وما لمزج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة او ما لا يستل الشيطان
 علمه القاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير سبب يسقط به كل العبادات
 قلدا كان او كثر وهو الفاسد لان اهليه كاداء نفوت بزوال العقل بدون اهليه كاداء
 لا يثبت الوجوب لالمران الوجوب يسقط بانتفاء حكمه لكنهم احسنوا في غير الممجد والحقوه

الوجه الثاني في
 الاختلاف بين الصغير
 والجنون

بالنوم وكاداء في كونه كالعدم في حق ايجاب العضاة بجامع كون كل واحد منها عارضا زال
 كاستداد واما اذا امتد كون الاجابة في الالحرج في العضاة فسقط ثم هذا السلس الا
 سخسان انما ساني عنداني يوصف به في الجنون العارض وهو المعترض على البلوغ واما كاداء
 كمن بلغ مجنونا فهو مثل الصبا عندنا حتى لو افاق قبل انسلخ شهر رمضان او قبل تمام يوم
 وليه من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الصوم والصلوة عندنا وعند محمد بن ابي سواد
 هو ظاهر المذهب وحد كاستداد في الصلوات ان يزيد على يوم وليه لكن باعتبار الصلوات عند محمد بن
 ليغيرتها وعندنا باعتبار الساعات ليزيد على اربع وعشرين ساعة كما سيجي في كاداء
 وفي الصوم ان يستوعب الجنون الشهر وفي الزكوة ان يستوعب احوال لانها وظيفة الله كما ان
 الصوم وظيفه الشهر وابو يوسف يعاقم اكثر الحول مقام كل تبس والامر على الملاك **قوله** والعفة
 في الله في آفة ناشئة عن الذات لوجب خلافا في العقل فيصير صاحب مخط الكلام يشبه بعض
 كلامه كلام العقلاء ونعنه كلام المجانين وقولنا ناشئة عن الذات لاخراج ما يكون بالمخدرات
 وهو كالصباح العقل في كل الاحكام حتى ان العفة لا تمنع صحة القول والفعل كما لا تمنعها
 الصبا مع العقل حتى يصح اسلام المعتنق وتوكله ببيع مال الغير وطلاق منكوحه العفو واعناق
 عبد العفو كما يصح من الصبي العاقل لكن العفة تمنع العهد اي لزوم شئ منه فلهذا كاداء الصبا طالع طالب
 في الوكاله بالبيع والشر ابتداء من تسليم البيع ولا يصح طلاق امراته واعناق عبد باذن
 وليه وبغوا ذنبه ولا يبيع وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي وضمان ما يستهلكه من الاموال
 ليس من العهد المحقة عنهما لان اطفئ عنهما عهد يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف
 لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد شرع جبر الما يستهلك من المحل ولهذا قدر بالمثل الاجزاء
 للفعل وكونه صبييا معذورا او معنوها لاشاية عفة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه لتعلق
 بقائه به لا ابتلاء من الله تعالى حكمه كالمروا الهى بخلاف حقوق الله تعالى بخلاف الحقوق الواجبة
 بالعقود لانها وجبت بالعقد وقد خرج كلامها عن كاداء اعتبار عند لزوم الضرر **قوله**
 ويوضع عنه الخطاب كالهبة فلا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقها العقوبات فلان
 الي قوله ويوضع عنه الخطاب بعد قوله العفة بعد البلوغ كالصبا مع العقل في كل الاحكام واجوب

قبل

انه انما صرح بذلك بعد ما علم ان الاما مافا له القاضي الامام ابو زيد ان العبادات لا تسقط
عن المعتوم احتياطاً لان وقت البلوغ وقت الخطأ بخلاف الصافانه وقت سقوط الخطأ
ويؤيد عليه اي ثبت الولاء على المعتوم لعين كما ثبت على الصبي نظراً لكونه سبب العجز والاي
هو على عين بعينه عن التوفيق **قوله** والنسيان هو عني عن التوفيق لبداهته اذ كل عاقل
يعقل النسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ومثل هو العقل عن معلوم في غير حاله
النوم وهو لا ينافي نفساً لوجوب ولا وجوب كاداً في حق الله تعالى لانه لا حل بالاهلية اذ هو لا
يعدم العقل لكن النسيان لولا كان غالباً في حق من حقوق صاحب الشرع بحيث لا يراه في
اكثر الاحوال مثل النسيان في الصوم اذ النفس مل طبعاً الى الاكل والشرب فيجوز نسيان الصوم
في كاداً ومثل نسيان التسمية الذي قد يقع في حق الكون يوجب خفاً وجهه لسفور الطبع من فيجب العقل
عن التسمية لا اشتغال قلبه ومثل سلام النسيان في العقل الا ينافي العقل محله يكون عفوياً
لا يطرأ وحل الذنوب ولا يقطع حرمة الصلوة بخلاف السلام في غير حاله العقل من القيام والركوع
والسجود فانه يقطع لانه ليس بغير الوجود فيها لوجود الهيئ المذكر فيها دون العقول كونه محل
السلام ومختلف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سبباً للعذر حتى لو انفق الانسان
ناسياً بجعل عليه الضمان لان حقوق العباد محترمة كما جرت بهم كما مر فعذر لا يسقط احكامه
لحق العبد **قوله** والنوم فهو عجز في الحق هذا بيان ان النوم لا حله اذ هو صدق على كاداً
انما وحده بعضهم بانه فترة طبيعي يحدث في الانسان بلا اختيار منه ومنع الحواس الظاهر والباطنة
عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه وفي الطب هو سكون الكون بسبب منع رطوبته
معتدلة تنحصر في الدماغ الروح النفس في من الجريان في كاداً أعضاء وقوله فاجوزنا خير الاداء
نتيجة النوم ويح العجز عن العمل انما كان اثر النوم العجز عن استعمال القدر كان حكمة تاخر حكم الخطأ
في حق العمل لا امتناع الفهم لا سقوط الوجوب الاحتمال كاداً حقيقته بالانبياء او ظلم وهو القضاء
وعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام والنوم ينافي الاختيار اصلاً لعدم التمسك بطل عبادته
المبنية على الاختيار حتى الحق كلامه بالجان الطور فلم يعجز طلاقه وعقابه واسلامه وردته ولم تعلق
بقراءته وكلامه وقهره في الصلوة حكم حتى اذا قرأ في صلوة قايماً وهو نائم لم يصح في المختار واذا

نكلم في صلوة لم يفسد عند الامام فخر الاسلام والمصنف رحمهما الله وكا كثر في علي انها تفسد ولو قهرته
في صلوة لا تكون حدثاً ولا يفسد صلوة في اختيارها وقيل يفسد صلوة ويكون حدثاً وقيل يفسد لا يكون
حدثاً وقيل يكون حدثاً ولا يفسد **قوله** وكاداً وهو فتور غير اصيل لا يحد بزمن بل عمل الفتور
ولا ينزل الحرج مخرج النوم اذ هو اصيل والفتور يحد بزمان مخرج الفتور يقولنا ينزل عمل الفتور
والحنون يقولنا ولا ينزل الحرج وهو كالتوم في الفتور لا اختيار والقدح من منع صحة العبارة
الا انه استدنا من النوم في ازالة الفتور فلهذا كان حدثاً في كاداً بخلاف النوم
ومنع الاغناء البناء لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما وردته النص وهو
سبق الحدث بخلاف النوم لكونه طبيعياً وقد حتم كاداً كاداً فنعينه امتداداً مستحسناً
في حق الصلوة خاصة فسقط كاداً والقضاء دفعا للحرج وان كان الفلاس يفتض عدم السقوط
لعدم زوال العقل وامتداده بالازدياد على يوم وليلة باعتبار الصلوة عند مجدي وباعتبار
الساعات عندهما حتى ان من اغني عليه قبل الزوال ثم افاق بعد الزوال ساعه من النوم امكن
لا يفسد عندهما وعند محمد يفتض افاقاً قبل دخول وقت العصر من النوم امكن وقد ورد لا يفسد على
رضي الله عنه اغني عليه اربع صلوات فعضاهن وان عمر رضي الله عنه اغني عليه اكثر من يوم وليلة
فلم يفسد الصلوات فوكما الفلاس به وامتداد كاداً في الصوم نادر فلا يعبر عنه ولو اغني
عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه لم يفسد الصوم لان احكام الشرع يمتنع على ما علم وغلب
لا على ما شذ ونادر وكذا امتداد في الزكوة نادر فلم يعبر عنه كاسقاط بخلاف الصلوة **قوله**
والوق هو في اللغة الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعف النسيج ومنه رق القلب وفي عرف الفقهاء
هو عجز حكي شرع جزاء في كاداً ما انه عجز فلان لا ملكة عليه الحر من الشهادة والقضاء والولاية
والمال واما ان حكي ليس حجة فلهذا قدرته على كاداً لم شرعه المذكور لا على كاداً الحنفية فان
العبد قد يكون اقوى في الاعمال من الحر حساً واما ان شرع جزاء في كاداً اي ابتداء فلان الكفار
لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى جازاهم الله تعالى كفرهم بجعلهم عبيد مملوكين مبتدئين عن كفرهم
البهايم ولهذا لا يثبت الوق على المسلم ابتداء لكنه اي الوق في حاله البقاء صار من الامور الحكيمة اي
لا يكون بطريق الجزاء بل بالحكم الثابت من الله تعالى لما جازاه وجدته من العبد وهذا كان المولود

من المسلم رفقوا وان لم يوجد منه الجانيه به يصير المراهي بسببه الشخص عرضة لمعرضة للملك ولا يملك
 اي كانهان **قول** وهو وصف لا يجري كالعتق الذي هو ضد اعلم ان هننا اربعة اشياء ملك ورق
 وعتق واعناق فالملك عيان عن صفه شرعية للمحل يقتض اطلاق التعريف فيه لولا المانع هو
 مجرى الاتفاق بتونا وزوا لا فيثبت شرعي النصف بقدن ويزول بسع النصف بقدن والرق عيان
 عن ضعف حكمه كاعرف وهو وصف لا يجري بالاتفاق عيانا هو الطاهر من المذهب اذ من الحال ان
 يصير صف الشخص ضعفا مسلوب لولاية والمالكية الالهية للشهادة ونصفه قويا لكا اهل الولاية
 والشهادة والعين لغو عيان عن الفقه من قولهم عني الطار اذا قوي وطا عن ذكر وفي الشرح
 عن قو حكمه يصير الشخص اهلا للمالكية والولاية والشهادة وهو لا يجري حصوله في المحل عند علمائنا
 رحمهم الله وعند الشافعي كذلك ان كان العتق موسرا وان كان معسر اجري حتى لو اعقب
 احدا لم يكن نصيبه هو مع عتق نصيبه ويقع الباتية رفقاباع وبشرى وقلما لو كان مجر بالبت
 مجرى الرق وهو محال كما ذكر واما كاعتاق فيقول اي حنيفه رضي الله عنه مجرى في حاله
 السار والعسار وعلى قولها لا يجري في الحالين ولا ينعى نقولنا ان كاعتاق مجرى ان
 ذات القول مجرى او حكمه مجرى بل المعنى ان المحل في قول حكم كاعتاق مجرى فنصورت في
 البعض دون البعض خلا فالحال الامر الى ان حكم الاعناق وان ما اذ حتى يعلم ان المحل في
 قوله مجرم لا فقال الاعناق اثبات العتق بازاله ضد وهو الرق وحكمه ثبوت العتق بزوال
 الرق ولا شك ان المحل في قول العتق وزوال الرق غير مجرى كما مر فاضافة ليا البعض ضاده
 الكل فنزول الرق عن الكل فكذلك ان كاعتاق انفعاله العتق يقال عتقه فعني كما قال كسري
 فكسر فلا يصور كاعتاق بدون العتق كما لا يصور الكسر دون الانكسار واذ لم يكن كانعفال
 مجرى لم يكن الفعل مجرى والا يلزم ثبوت الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون كانه وصح
 ان الاعناق لو كان مجرى فلا يخفى ان يكون العتق مابناء الكل او لا فان كان يلزم كاول
 وان لم يكن فلا يخفى ان يكون ثابته البعض او غير ثابت اصلا فان ثبت يلزم مجرى العتق
 وهو مح وان لم يثبت يلزم كانه ولا وجه للقول بتوقف الاعناق لصعود من الالهية المحل
 وقال كامام لا غظم ان الاعناق ازاله الملك والعتق ثبت ضمنا فكون حكمه زوال الملك ولا
 يسير ان المحل

الملك هو الذي لا يملكه غيره

في قول زوال الملك مجرى كما ذكر وقد كك ان الملك حقه دون الرق اذ هو حق الشرع ونفذ تصرف
 المالك في حقه لا في حق غيره فكون فعله اعناقا بوسطه ازاله الملك عيانا اذ اتم ازاله الملك
 بعتقه العتق الذي لا يجري فاذا ازال بعضه فقد وجد شرط العتق فنوقف العتق على كميل العتق
 اما بالسعاء او باعناق الباتية فصار كاعتاق كعتق الاعضاء الاربع فانها مجرى بعتقها حكم
 غير مجرى وهو باح الصلوة فاندفع جميع ما قال **قوله** والرق ثابته مالكية المال لان الرق مملوك
 مالا فلا يكون مال كامالا لان المملوكه الماله ينشئ عن العجز والابتذال المالكه عن القدر والكل
 منتفان ليس له ان يملك مملوك من حيث انه مال فلا يصير مال المال حتى يرد عليه المنع بان لم يجوز ان يكون
 مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالك من جهة انه اديب مكرم وقيد المالكه المملوكه مال لعدم التباينة
 بين المملوكه متعه والمالكه مالا وبالعكس اذ اثبت ان الرق ثابته مالكية المال لا يثبت احكام المبتدئ عليها في
 حق الرق حتى لا يملك العبد والمالك التشرى وان اذن لها المولى لا يثبت على مكر الرق كما
 لا يملك ان الاعناق وخص المالك التشرى بالذكر لتعلم الحكم في غيرها بالطريق كاولي لان الرق
 في المالك ثابته حتى انه حق بمكاسبه في التشرى ينظمه ملك المتعه كالنكاح ولهذا صح عند مالك
 ولا يصح منها حجج الاسلام حتى لو حجج بقع نفل وان كان باذن المولى لعدم اصل العتق التي هي من
 شرائط الوجوب لها بالمنافع الماله والبدنه ولا يملك شيئا منها اما الماله فلما مر واما البدنه
 فلا لها للمولى لان ملك الذات علم ملك الصفات الا انها مستثنى من القدر البدنيه كالصلوة والصوم
 القدر التي حصل بها الصوم والصلوة ليست للمولى اجماعا **قوله** ولا ثابته الرق مالكية
 غير المال كالنكاح والدم والحيوة لان الرق غير مملوك من هذا الوجه فلا يتحقق لها فاه واما حاج
 في النكاح الى اذن المولى حتى يتوقف عليه لان النكاح ما منع الا بالمال وفيه ايجابه بلا اذنه فزير
 واما ملك المولى ايجاره على النكاح فخصه ملكه عن الزنا الذي هو سبب النقصان لانه مال كحج
 ان المالك للطلاق بعد كاحار هو العبد دون المولى **قوله** وثابته كمال الحال في اهله الكرام
 الموضوع للبشرية الدنادون العقب مثل الدنم فانهم كرامات البشر اذ بها يصير اهلا لاجازة الا
 سيجازي عن ابهام وكذا الولاية اذ هي تنفذ القول على الغير شأ او ان يكون من باب
 السلطنة فكون كرامته وكذا حل النكاح اذ يستقرش الحرار والتوسم في كثير النسل على وجه

الملك

لا يلحقه كرامة من باب الكرامة ولهذا اخص الله عليه الدم بالزيادة للتشريف والكرامة **قوله** وانه لا يؤثر الرق
 لا يؤثر في عصمة الدم بالاستقاط او السقوط يعني ان الرقيق معصوم الدم حلالا ولما جازى شرع لان العصمة
 نوعان مؤتمنة بوجوب كرامة فقط على قدر التوضيح ويح بالاسلام ومقومة بوجوب مع الاثم الضمان ويح
 بدار الاسلام والعبد نساول اخره كرامة من فلسا وبنه العصمتين ففضل الحر بالعبد لان منة الضمان
 على العصمتين **قوله** وانما يؤثر في منته كانه جواب عما قال كيف لا يؤثر الرق في عصمة الدم وقد
 استقصت منته الواجب بسبب العصمة بالرق فقال ان الرق في سبب العصمة لا في العصمة لان العصمة بالمال
 ودار الاسلام والعبد في مثل الحر وقوله ولهذا متعلق بقوله والعبد في كرامة **قوله** وصح امان الماذون
 وان كان كرامة من باب الولاية لكونه يعرف على العجز والزاما عليه الرق فيها لان كرامة بالاذن
 في الضمان يخرج من باب الولاية لانه لما اذن له في الضمان صار شريكا في العتية حتى استحق الرضا
 فيها وبالايمان سقط حقه فيها فله حكم كرامة ان لم يتعدى بها عتية من الغائبة لعدم كونه
 فلم يكن من باب الولاية كشهادة بهلال رمضان فانها التزام صوم ثم يتعدى الى الغيبة وانه امان المحجور
 اخلاف فعند اي حنفية لا يصح وعند محمد والشافعي واحدا الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله
 يصح **قوله** واقران بالحدود يدفع على قوله ولا ينافي ما كونه غير المال اي صح اقرار العبد ما ذو
 كان او محجورا بما وجب الحدود والقصاص لكونه مبنيا على اصل الحرية في حق الدم والجسم حتى لا يملك
 المولى اذ قد دعه ولا يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص فكان اقراره ملاقيا حتى نفسه ضد اذ يصح
 كما يصح من الحر ولا يمنع صحة لزوم التلاف ما لئله لانه مولى لانه بطريق المولى السبع وكذا
 صح اقراره ما ذو ما كان او محجورا بالسرقه المتهاكمة عندنا حتى وجب القطع ولم يجب الضمان وعندنا
 به لا تقطع ويؤخذ بالضمان في الحال في الماذون وبعد العتق في المحجور والعالم صح من الماذون
 في حق المال بالاجماع حتى رد المال على المروق منه وفي حق القطع صح عندنا خلافا لغيره
 وفي اقرار المحجور بالسرقه القائمة اخلاف من كايه التملك فعند الامام لا عظم به يصح اقراره
 مطلقا فنقطع ويرد المال على المروق منه وعندنا الثالث على العكس فعندنا يصح في حد
 دون المال فنقطع ويكون المال لولاه هذا اذا كذبه المولى وقال المال ما لي فان صدقه نقطع ويرد
 المال بلا خلاف **قوله** والمرض هو حال البدن نزول بها اعتدال الطباع كارب وهو لا ينافي

اهلية وجوب الحكم ولا اهلية العباد حتى صح نكاح المرض وطلاقه وبيعته وشراؤه وسائر ما يتعلق
 اذا خلخلة الدم والعقل المحمور واللسان الناطق فكون كاهل قايه فكان ينبغي ان يكون حكمه حكم العجيم
 فاستدركه بقوله ولكنه اي المرض لما كان سبب الموت لكونه معصيا اليه بترادف الالام وان كان
 مستتابا جله وانه اي الموت عجزا لكون المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر الملكة حتى يصح
 قاعدا ان لم يقدر على القيام مستلقيا ان لم يقدر على الععود ولما كان الموت عليه خلافا للوارث
 او الغريم في المال لان اهلية الملك بطل الموت فنحلف قريبا لناس اليه كان المرض من اسباب فعلق
 حتى الوارث او الغريم باله اذ المرض سبب الموت في الموت على التعلق فكان المرض سبب على التعلق
 فكون التعلق ثابتا في الحيا لوجود السبب بالسبب ثبت نوع من الحكم قبل العدة فكان المرض
 المتصل بالموت سببا للحج بقدر ما يقع به صيانة الحق امانية حتى الورثة في التلئين وامارة حتى
 الوفاء في الكل ان كان الدين مستوفيا والا في مقدار الدين مستدا الى اول المرض لان سبب
 الحج مرض عمت لانفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الحج فاذا وجد الوصف صار اصل المرض مو
 صوفا بالامانة والسرابة الى الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف الالام وكل
 جزء من المرض مضعف موجب للالم بمؤله جراحات متفرقة سر الى الموت فانه يضاف الى كلامها
 دون الاخرة فم المرض علم للحج ببقائه بالموت من حيا اصل المرض الذي اصابه ولما كان الحج
 ثابتا بقدر ما يتعلق به حتى الوارث او الغريم لم يؤثر المرض فيما ورآه كالنكاح بمهر المثل
 فانه يصح منه لانه من اكواج الاصلية وحققه تعلق فاما بعضه عن حاجته الاصلية ولما لم يعلم
 قبل اتصال المرض بالموت انه يتصل ام لا لم يمكن اثبات الحج بالشك اذ لا اصل هو كاطلاق الصدور
 ركن القرف من كاهل الى الحل فقبل كل يعرف صادر منه محتمل للفتح كالجبه والبيع بالحبابه يصح
 في الحال ثم اذا اتصل المرض بالموت وكفوا الحاجه الى الفسخ سقط ما لا احتمال للفسخ والفسخ كما
 لا عتاق الواقع على حق غريم بان اعتق المرض بعد ما له المستغرق بالدين او على حق
 وارث بان اعتق عبدا فقهه يزد على ذلك ما جعل كالمعلق بالموت وصار هذا الاعتاق
 بمنزلة التدد به فكون لا زما ولا يثبت العتق في الحال حتى كان عبدا في سائر الاحكام واما
 اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث ما كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث

فنفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احدى به بخلاف اعماق الرهن عند الموهون حيث نفذت
في الحال وان تعلق به حق المرتهن لان حق المرتهن في التددون ملك الرقبة وحق الوارث في العوم في
ملك الرقبة وكاعتاق يلا في ملك الرقبة فهذا وهو ملك الرهن فيصح اذ صحته مبني على ملك الرقبة دون
الدليل صح اعتاق المأثوق وزوال يد المرتهن ضمنى فلا سالى به ان كان الدين حالاً طالبا للرهن
بادائه وان كان مؤجلاً طالبا بالقيمة ويجعل رهننا مكانه **قوله** والحيف والنفس قبل الحضم ثم سقته دم
امراه سليم عن الداء والصنواصير يقول رحم امراه عن دم الكحاضه وعن الدماء الخارج من غبي
ويقوله سليم عن الداء عن النفس فانه في حكم المرض حتى اعتبر بصره فانه من الثلث والاصغر عن
دم تراه قبل تسع سنين فانه ليس بخص الشرح والنفس الدم الخارج عن رحم المراه عصب الولاده
وهما لا بعدان اهلته الوجوب لا اهليه لا داء لانها لا تحلان بالذمه ولا بالعقل ولا نقد الدين
فكان ينبغي ان لا يقطع بها الصلوة كما لا يقطع بها الصوم لكن الطهارة عنها كشرط لجواز اداء الصلوة
بالنفس هو ما روي انه عليه السلام قال لما مضى تدع الصلوة والصوم ايام افراها فنوت صح كاداء
سببها لغوات شرط وعند فوات صح كاداء نفوت الوجوب لان المقصود منه اما الاداء او
القضاء والسبيل الى كل منهما اما الى كاداء فلما ذكرنا واما الى القضاء فلما علمنا ان عيا كالحج
وهو مدفوع بالنفس فكان العكس لان شرط الطهارة عنها لهما ادم اداء الصوم بدليل صحة
من الجنب والمحدث ولما شرطت بالنفس المذكور على خلاف العكس لم تؤثر في سقاط قضاء
الصوم مع انه لا حرج منه بخلاف الصلوة فان شرط الطهارة لها بالنفس على وفاء العكس
فانها لا تنادي بالاحداث ولا بحاس فتؤثر في اسقاط قضاء الصلوة مع وجود الحرج فيه
قوله والموت هو كذا العوارض السماوية ففيل هو صفة وجوده خلقت ضد الحق لقوله تعالى
خلق الموت والحق وقبل هو عدم الحق عما من ثابته اوزوال الحق ومعنى الخلق في
الآلة التقدير وانه ثابته احكام الدنيا مما فيه تكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات
لغوات الغرض المطلوب من التكليف هو الاداء عن اختيار واما ما يقع عليه الماثر لانه من احكام
الآخرة والميت فيها ملحق بالاحياء وما شرع عليه من الاحكام خارج عن فان كان حقا متعلفا
بالعين كما في الموهون والمتاحر المعصوب والمبيع والودع يفي الحق سقاء العبد في الفعل

في حقوق العباد غير مقصود بل المقصود هو المال والفعل مع وهذا الوطء به كان لا ان ماخذ و
ان كان دنال من حق مجرد الذمه لانها ضعفت بالموت فلا يحتمل الدين بنفسها حتى تضم الصلوات او ما
تؤكده الذمه وهو ذمه الكفيل فتقوى الذمه به فكون في غير ذمة اولى حتى يتبع الدين فان لم يكن
مال ولا كفيل لا يتبع ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه ان الكفيل بالدين عن الميت المعلن لا يصح
اذا لم يحلف مالا او كفلا خلافا لهما لان صحته يعتمد بقدر الدين اذ الكفيل بالدين ولا دين
بحال والدين وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت بموته ففسا الكفيل
شرعت لالتزام المطالبة ولم تنق فلا يصح الكفيل بخلاف العبد المحجور بقدر الدين ثم سكت عنه حل
فانها يصح الكفيل وان لم يكن العبد مطالبا له لان ذمته كاملة لموته وعقله والمطالبة ثابته
اذ تصور ان يصدق مولاه او عتقه فطالب في الحال فصح التزام المطالبة بالكفيل فموجب الكفيل
في الحال وان كان لا يصح غير مطالب في الحال لان باخر المطالبة عن كاصيل العذر عدم ذكره في حق الكفيل
كما في الكفيل عن المعلن يوضح الكفيل في الحال **قوله** وما شرع صله بطلان ما شرع وجوبه
بطريق الصلة كنفقة المحارم ونحوها سطل بالموت لان ضعف الذمه بالموت فوفى ضعفها بالرق
لان الرق يرجع زوالا غالبا وهو لا يرجع زوالا والرق ثابته وجوب الصلة في الذمه بالموت اولى
الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تفرقه في الثلث نظرا لستاد ركض ما قدره غيره قال
عليه السلام ان الله تعالى يصدق عليكم سلت اموالكم في قرا عماركم زياره عيا اعمالكم تضعف حيث
شبهتم **قوله** وان كان حقا له اي كان ما شرع قتاله اي مشروعا لاجله ثابته عيا حاجته بقاء
اي لاجله ما سقط به حاجته للموت حج فلا ثابته الحاجه بل يحقها وهذا قدم بجهنم عيا
قضاء دونته لان الحاجه الى البهنة اقوى من قضاء الدين كما ان لباسه حال حيوته مقدم عيا دونته لسياس
حاجته اليه وهذا اذا لم يكن حق الغير متعلفا بعين فان تعلق كالمستاجر والموهون والمشرى قبل القبض
والعبد الحاي يوفى صاحب الحق احق بالعين من حق غيره اليه فلهذا لم يردم دونته لانه اعم من الوصية
اذ هو قابل بينه وبين ربه والوصية ترجع لمقدم وصاياه من ثابته عيا الموات كما نطق به النص لان
الشرع قطع حق الوارث عن الثلث كما ذكرنا ثم وجبت الوارث ان يثبت بطريق الخلاف على الميت
لان الوارث اقرب الناس اليه فكون اسفاهه بملك الميت عن له اسفاه الميت قوله نظرا لما راجح في الجمع

اي ثبت هذا الحق على الترتيب المذكور نظرا الى ان النفع في الكل راجع اليه كما ذكرنا وقوله فرض
تفسير لنسب الوارث اي حرف مائة الى من متصل به بالاب والام والولد وغيرها اوسيبا كما زوج
ومواليا العاقبة ومواليا الوالاه اودينا بلا نسب سببان نوضح في بيت المال بقض جوامع المسلمين
قوله ولهذا ثبت الكتاب اي وبقاء ما ينقص به الحاجة في الكتاب بعد موت المولى بلا خلاف
لان المولى يحتاج الى ذلك لانها اعتاق وبه يحصل الخلاص من النار كما ورد في الحديث المعروف وكذا
بعد موت المكاتب عن وفاء ان عن مال في بدل كتابته لحاجة المكاتب لبقائها لانه نال
بذلك شرف الحرية وعقود ولادة المولود من المشر من حال كتابته حتى يكون ما يعين عن بدل الكتاب
مراثا لورثته فحكم بعتقه في حجر من اخذ جوده وهو مذنب على ابن مسعود رضي الله عنه ماويه
اخذ علما ونا وقال زيد بن ثابت يفسخ الكتاب به اخذ الشايف اذ لا حوز ان ثبت العتق بعد
الموت لانعدام المحل ولا ان يستند العتق الى حال حيوة لان المعلق بالشرط لا يستقيم وفي
الاستناد اثبات سبق على الشرط وهو اداء بدل الكتاب فلا فائدة في ابقاء الكتاب ولنا
ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لان حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وحاجة المكاتب
الى صبر ربه معتقا منقطعاً عن اثر الكفر ما قضا عليه من الجحيم مع حرمة اولاده اذ الرق انز الكفر
الذي هو موت حية فلما يقع عقد الكتاب بعد موت المولى لحاجة فلان يقع بعد موت المكاتب لحاجة
اويله وهم يتأخرون وهو ان حرمة المكاتب لا بد من ان تستند الى زمان فان حكم بقاء الكتاب للملك
بعد الموت لم يستند العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك فان جعل الحرمة مستندة الى تخرجه
لحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتاب من الذمة الى الرق فحصل فراغ ذمة المكاتب وهو
يوجب الحرية الا انه لا حوز الحكم بها ما لم يصل للمال المولى فاذا وصل وحكم بحرية في تخرجه من
فقد استندت المالكية للملك وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوك باقية بعد الموت فلا يكون
عقد الكتاب بقاءا بتركيب ان معنى بقاء الكتاب بجزية الاولاد وسلامة ما كسب عند تسليم الورثة المال
الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب بشرط ذلك فثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا للملك في المقتضى
لما ثبت شرط الملك البذل ثبت عند اداء البذل مستند الى اول وقت العتق وان كان المقتضى حال
اداء البذل هالكا **قوله** قلنا نفي المراه زوجها معطوف على قوله بقاء ما ينقص به الحاجة

في المراه زوجها

قلنا ان المراه نفي زوجها العتق لبقاء ملك الزوج في العتق لانه ما يكون ما كسبه حتى
لا انقضاء العتق فيما هو من حواجه خاصة كالغسل ونسب بخلاف ما اذا مات المراه حيث لم يكن
لزوجها عتقا فالتا في نفي ذلك لان المراه مملوكة فالملوكية حق عليها لا لها وقد بطلت بعوت
المحل بالموت ولا يقال للموت نفي للمالكية من المملوكة لان المالكية سم العتق والموت ينقضها والمملوكة
سم العتق والموت لا ينقضها ولما لم يبق المملوكة فلان لا يقع المالكية اولا لانا نقول المالك في المملوك
شع لقضاء حاجه المالك للحاجة المملوك فنفى المالكية ما يقع الحاجة ولا يقع المملوكية بعد الموت لانعدام
الحاجة لا اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك بل حقا عليه فلو بقيت لصارت له واما غسل عاتق عن
فاطمة رضي الله عنها بعد موتها فلو ثبت فذلك لادعاء الخصومة بحيث قال ابن مسعود رضي الله عنه حين
انكر عتقه لكان ما علمت ان رسول الله لم قال فاطمة زوجها في الدنيا والآخرة **قوله** وما اصبحت
لحاجة اي من الاحكام المشروعة لميت ما لا يصلح لقضاء حاجه الميت لقضاء فانه شرع عقوبة لذكر
النار ويشغى الصدر الميت غير محتاج اليه لا يصلح ايضا لقضاء حواجه كالتجهيز والتكفين وقضاء الدين
فلا ثبت لميت او لا يستقل الى الورثة ثانيا كما يستقل ساير الاموال بل ثبت للورثة ابتداء اذ الجناية
وقعت على حقهم من وجه لانفادهم بحياة وقد ابلغنا القائل ولكن انما ثبت للورثة ابتداء بعدما
انقضى السبب للميت فصح عفو الجرح باعتبار انقضاء السبب وصح عفو الوارث قبل موت الجرح
لكونه حقهم ابتداء لما ذكر من ان الوض من شرع القصاص من ترك النار وان لم يحو كاولياء
والعتا بر على ما اشار اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حكمة ولاجل ما قلنا انه شرع لذكر النار في شغى
الصدر وسلامه حتى الاولياء قال ابو حنيفة انه غير مورد حيث لا ثبت عتاق بجزية فيه سهام
الورثة بل ثبت ابتداء للورثة اما اذا انقضى القصاص ما لا يصلح او بعفو بعض الورثة صار ثابته
للمقتول ابتداء ثم يستقل منه بالورثة بطريق الخلاف لانه يصلح لحواجه من قضاء دينه وسفند
وصاماه وغيرهما فصار كانه هو الواجب كاصل بخلاف كاصل وهو القصاص اذ لا يصلح لدفع حواجه
ففارق الحلف كاصل لا اختلاف حالهما وفي صلاحية دفع حواجه الميت وعدمها كما فارق التيمم الوضوء
في شرائط الله لا اختلاف صفتهما ويه كونه الماء مطهرا بنفسه التراب ملوثا ولا يقال كاصل
وهو القصاص لم يجب حال حيوة حيث ثبت الحلف فيها وبغير موردنا لانا نقول كاصل ثابت

ان في صيانة ما ذكرنا من الاطلا

حال جونه بالنظر الى السبب هو الجناء ولهذا صح العفو عنها كما ذكر فثبت الخلف من ذكر الوقت
 ايضا عند سقوط لاصل لاجل ان الفضايل حجب للورثة ابتداء لدرك النار قلنا حجب الفضايل للزوجة
 اذ الزوجية يصح سببا لدرك النار لثبوت كالحاد بين الزوجين كما في الدية ثبتت النسيئة للاحد الزوجين
 اذ الزوجية يصح سببا للاحد خلافا لان اية ليل في الفضايل كما في الدية **قول** وله حكم كاحياء
 في احكام كاخيه ايمها ذكر لميت كله احكام الدنيا واما احكام كاخيه فانواع اربعة احدها ما يجب عليه
 غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه او عرضه وثانها ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلم
 عليه الغير وثالثها ما يحصل له من الثواب الكرام بسبب الطاعة ورابعها ما يكون
 له من العقاب والمال بسبب المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء
 لان القبر لميت بالنسبة للاحد احكام الاخر كالحرم للماء والمهد للطفل بالنسبة لاجتراء الدنانير حشر الميت
 وضع منه الخروج وللحق بعد الفناء فكان للميت في حكم كاحياء فيما يرجع الى احكام الاخره كما ان الجنين
 حكم كاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوفى الميراث فالقبر ورضع ارا ان
 كان من اهل الثواب خضر نار ان كان من اهل العقاب نرجو الله تعالى ان يصير لنا روضه بكرمه
 وفضله وان يقينا من عذاب القبر حرمه انه هو البو الرحم الجواد الكريم **قول** ومكسب وهو ما كان
 لا اختيارا الجدي فيه مدخل وهو سبب الجبل والسكر والهزل والسفه والخطا والسفوف كالكراه واما
 عد الجبل من العوارض وان كان امرا اصلا لانه زاد على حقيقة الانسان وثابت في حال دون حال
 كالصفوف اذ اعد من المكسبه لما كان قادرا على ازالته بتحصيل العلم جعل كانه اكتسبه ولم يعد
 منها لانه جزء الكفر في لاصل ولا اختيارا للجدي في ثبوت الاجرة لانه ثبتت حجب او بعد الثبوت
 لا يمكن من ازالته بخلاف الجبل على ثلثة انواع جهل باطل لا يصلح عذرا وهو اربعة اقسام اولها
 جهل الكافر بالله ورسله وهو كافتوى فانه لا يصلح عذرا اصلا لانه مكابر وعناد بعد وضوح الدلائل
 على وحدانية الله تعالى وروبيته بحيث لا يخفى على احد من حدث العالم المحسوس وكذا على حقيقة الرسل
 من القرآن وغيره من المعجزات قال الله تعالى وحدها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فلذلك
 لم يجعل عذرا في كاخيه وقد بها لافد جعل عذرا في احكام الدنيا بقبول الذميه حتى لا يقبل ان لم
 يجعل عذرا في كاخيه حتى يعاقب فيها وثانها جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى مثل جهل
 المحسوس والكذابه

ثم الجمل ص

فانهم قالوا محدث صفات الله تعالى وصل جهل الفلاس بالصفات لا يشوبها ومعتنون عن اطلاق
 اسم العالم والقادر والسميع البصير على الباري تعالى فادبا عن التشبه ومثل جهل المعتزل
 فانهم لا يشوبون صفات حقيقة قائمه بذاته تعالى ويقولون عالم بلا علم قادر بلا قدرة وجاهل
 الهوى في احكام كاخيه مثل جهل بعض المعتزلة بعذاب القبر وسؤال منكرو نيكه والميزل والصراط
 والكوض الشفاعة وهذا الجهل دون كلول لكون هذا الجاهل متناولا بالقرآن ونالها جهل
 الباطل وهو الذي خرج عن طاعة كمام الحق ظاننا انه على الحق وكلامه على الباطل بناول فانه
 فانه لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح وهو ان امام المسلمين اذ كان عادلا لكونه على الحق
 ولا يجوز مخالفته بالاجماع وان لم يكن له تناول فحكم حكم الصوفى على هذا قلنا ان الباطل ان
 تلف مال العادل ونفسه ولا منفعه له تضمن لانه مفيد لبقاء ولانه كانه لكونه مسلما ولا شك
 له خلاف ما اذا كان له منفعه لا تضمن لخلوع عن الفايده اذ ولايه كانه لزام منقطع لشوكه فوجبه
 العمل بناوله كالحل هذا اذا هلك المالك في دينه وان كان قائما في دينه وجب له على صاحبه
 لانه لم يملك ذلك بالاحد والحاصل ان سقوط الضمان معلل بعلة ذات وصفين وهي المنع
 الاول فاذا استغنى احداهما لا سقط الضمان ورابعها جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة
 المشهوره او عمل بالعرف على خلاف الكتاب السنة المشهوره فانه ليس بعذر اصلا
 كالفتوى ببيع امهات الاولاد وهو مذهب بشر المرسى وداود الاصفهاني متمسكين بما روي
 عن جابر بن عبد الله انه قال كنا ببيع امهات الاولاد على عهد رسول الله فانه خالف للحديث
 المشهور وهو قوله عليه السلام اعقها ولدها وكالفتوى بحل مترك التسمية عامدا عملا بالعرب
 من السنة فانه مخالف للكتاب كما في **قول** والجهل في موضع كاجتهاد اي في موضع
 حقوقه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة او لاجماع فانه يصلح عذرا كاجتهاد
 افطر على ظن ان الجحيم فطره لانه لم يملك الكفر لانه جهل في موضع كاجتهاد يصلح عذرا كاجتهاد
 نفس الصوم عند كمام الاوزاعي لقوله عليه السلام افطر الحاجم المحجوم وهذا اذا كان ظنه
 بناء على فتوى مفتي او سماع حديث اما اذا كان يظن على احداهما لزم القضاء والكفران
 بالانفاق بخلاف العقاب لو افطر على ظن ان الغيبه فطره لقوله عليه السلام الغيبه نفاق الصائم

لمنه الكفان لانه ما دل بالاجماع فلا يكون حملا في موضع الاجتهاد الصحيح وكذا اذا كان الجمل
 في موضع الشبهة اي في محل الاستنباه فانه يصح عذرا لمن رتب محاربه والده او امره على ظن
 انها محل له فان الحد لا يجب عندنا خلافا لفرق لان الاملاك متصلة بين كآباء وكابناء والزوجين
 والمنافع دايم ولهذا لا يقبل شهاده احدهما للآخر فكون محلا للاستنباه فيصير الجمل منفصلا
 داره للحد ويسمى هذا شبه الاستنباه فلا يثبت النسب ان ادعى ولدها ولا يجب العذر بخلاف
 ما اذا دعي كآبائه ابنة حيث يثبت النسب اذ ادعى ولدها وان قال علمت انها حرام
 لان الشبهة نشأت من الدليل وهو قوله عليه السلام انت وما كرك لا يكر وشبهه الدليل اقوي
 من شبهه الاستنباه **قوله** والثالث الجمل في دار الحرب من مسلم اي جمل من مسلم
 فيها ولم يهاجريا شرع كذا عذر حتى لو مكنت فيها ولم يعلم ان عليه الصلاة والزكوة وغيرها
 ولم يؤدّها لا يلزم عليه قضاءؤها خلافا لفرع الحفاء الدليل في حقه وهو الخطاب لعدم بلوغ
 اليه حقيقة السماع وقد راي بالشهر فيصير حملها بالخطاب عذرا بخلاف الذمة اذا العلم في
 دار السلام شيوع الاحكام والعمان من السؤال ويلحق هذا الجمل جمل الشفع بالبيع
 حتى تكون عذرا وبنت لحن الشفعه اذا علم بالبيع بعد زمان لان الدليل خفي في حقه
 ايضا اذ رتب يقع البيع ولا يثبت وجمل الامة لا اعتناق او بالخيار اي اذا اعتقت
 الامة المنكوح بفت لها خيار العتق ان شئت فامت مع الزوج وان شئت فارقت
 حديث بر بن مالك بضعك فاخار بك فجعلها بالعتق او بالخيار يجعل عذرا لان الدليل
 خفي في حقه اما في كاول فظاهر واما في الكافلان حذمة المولى شاغل لها من تعلم الحكم
 الشرع بخلاف خيار البلوغ لمن زوجها الاخ او العم فانه بطل بالخيار لان الدليل
 غير خفي في حقه لممكنها من التعلم وجعل البكر بالكاح الويل فان الويل اذا زوج البكر
 البالغة ولم يعلم بالنكاح يجعل حملها عذرا حتى تكون لها الحنا وان سكنت قبله وجعل
 الوكيل الماذون بالاطلاق اي باطلاق الوكيل وكاذن وضقة اي بالغزاة والحر
 يكون عذرا فانه لا يصير كليا ولا ماذونا بدون العلم حتى لا ينفذ نفسه قبل ذكره على الموكل
 والمولى في كاول منفذ في الكافل الدليل ولزوم الفرز **قوله** والسكر وهو غفلة

على

على الوجه الذي ثبت بالاصل مانع العجز فنعكس الحكم في المسائل المذكورة لقوله عليه السلام الذي ابطع يورس
 ولولا عرش ما لم يجد الماء واخلف على ما نادى بهم الله ايضا في هذه الخلافه فغذا ان حنفه و
 اني يوحى بعنهما الله الخلاف بين الماء والتراب ظاهر النص يدل عليه فاستوف الطهارة وان وعند محمد وزيد
 بعنهما الله بين الوضوء والتميم وينتج عن هذا الخلاف مسئلة امام المتيمم المتوضئ فعندهما لما كان التراب
 خلفاء الماء في حصول الطهارة واستوف الطهارة فان كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما
 تمام فحوزا فداء احدهما بالآخر كما سماه مع الغاسل وعند محمد وزيد فبعنهما الله لما كان التيمم
 عن الوضوء لم يستوف الطهارة فان فليصاحب كاصل القوي ان ينه صلوة على صلوة صاحب الخلف
 الضعيف لان بناء القوي على الضعيف لا يجوز كما قد اذاعه الراعي والابجد المولى فسقط بهذا التقدير
 اعتراض من لا يوقف على كلامهم ومرامهم بانه لا يلزم من كون التيمم خلفا عن الوضوء عدم جواز
 اداء التيمم بالتميم لان الشيء اذا كان خلفا عن شيء فاما مقامه نظريا وصفه كاصل حتى يكون علما
 على كاصل **قوله** والخلاف لا يثبت باشياء النص بانفسه لا لانه لم يرد المصنف في كاصفا
 عليه ما بل يثبت باشياء النص في قضاءه ايضا وانما المراد به انفاء ثبوت الخلاف بالراي يعني الخلف
 انما ثبت ما ثبت كاصل وكاصل لا يثبت بالراي فكذلك خلفه **قوله** وشروط اي شروط ثبوت الخلف
 عدم كاصل للحال على احتمال الوجود اي وجود كاصل بصير السبب منعقد الاصل فصح المصنف الخلف
 بالعجز عن كاصل كما قلنا في التيمم ان السبب الموجب للوضوء وهو ازالة الصلوة قد انقضى وجبا
 له حتى يوجب خطا كاصل عليه لاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة ثم بالعجز انقضى الحكم الى الخلف
 وهو التيمم فاما اذا لم يحتمل كاصل الوجود فلم ينعقد السبب وجبا لا اصل فلم يكن وجبا للخلف كالدع
 والعرف لما لم يكن وجبا للوضوء لم يكن وجبا للتيمم وهذا كاصل يظهر فائدة في عين الغوس
 والخلف على مثل السماء فان العمان الغوس لما لم يكن وجبا لا اصل وهو الذي لم ينعقد وجبا للخلف
 وهو الكفان واليمان على مثل السماء لما كان وجبا لا اصل لاحتمال وجودها انقضى وجبا للخلف
قوله واما الف كماله من النفس المذكورة في اول الفصل وهو ما يتعلق به كاحكام المشروع
 اربعة ووجوب الحصران ما يتعلق به الحكم اما ان يكون مؤثرا في وجهه او لا وكاول العلم والكن
 اما ان يكون وسيلة له او لا والاول السبب والكن اما ان يكون وجود الحكم عند كاول الشرط

محله

على

والكلام العلامة **قوله** كذا هو السبب هو لغة الطريق الموصل إلى الشيء قال الله تعالى وأسماء من كل شيء
سببا أي طريقا موصلا إليه وفي الشرع ما يكون طريقا إلى الوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه مما يطلق
عليه اسم السبب ليعرفه قسم سبب حقيقي وسبب هويي بمعنى العلة وسبب مجازي وسبب ليشبه العلة السبب
الحقيقي ويسمى سببا فاما يكون طريقا إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب لا وجود ولا يعقل فيه
معا العلة فيخرج بقوله طريقا إلى الحكم السبب المجازي والعلامة بقوله من غير أن يضاف إليه وجوب
العلامة بقوله ولا وجود لا شرط وبقوله في معنى العلة أي لا يوجد له ما يترتب عليه الحكم بوجهين
وغير وسط السبب الذي في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة وقوله ولكن يخلل بين
الحكم علة لا يضاف إلى السبب لأن معنى العلة بعد تمام التعرف كدلالة الله أناسا ليسرق
مال إنسان آخر أو لقتله فإنه إذا فعل ذلك لم يضمن الدال شيئا إذ الدلالة سبب محض وقد يخلل بينها
وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضاف إلى السبب هو فعله الاختياري بخلاف دلاله المحرم غيره
على الصيد فإنه ضمن مع أنها سبب محض لأن الدلالة مبشّر لا زلة الأمن الحاصل بالتواري لا تسيب كلودع
بضمن الودع إذ الدال سارق عليها لأنه تارك ليعطى المأثم **قوله** فإن أضفت العلة الدال إذا
خلل بين السبب الحكم علة مضافه إليه أن يكون العلة أمرا طبعيا لا اختياريا صار السبب بمعنى العلة
فضاف إلى الحكم إليه كما يضاف إلى العلة فذلك مثل سوق الدابة وقودها فإنها سببان لما تنلف بوطها
لأنها طريقا الوصول إلى كاتلاف وإسباغ وضوعين له لكونها علمتين له لكن يخلل بينهما وبين كاتلاف
وطا الدابة الذي هو علة له وهو مضاف إلى السبب لهذا يشترط على موافقه طبع القادر والسيان فيكون
له حكم العلة فمما يرجع إلى بدل المحل كالدابة لا فمما يرجع إلى جزاء المبشّر كالقصاص وجرمان المراث
والكفان فإن قلت القود أو السوق أكراه على كاتلاف ومثل هذا كأكراه مباح عقلا
شرعا فكيف يجزئ الضمان قلت نعم لكن المباح مقيد بشرط السلامة قوله علمه العلم الرجل حار
محول على كاتلاف من غير سبب من خارج **قوله** والمان بالله تعالى شروع في بيان السبب المجازي
وهو الممان بالله سببا قبل الحنف للكفان مجازا وكذا العلق الطلاق والعاقب بالشرط
سببا لجزاء قبل وجود الشرط مجازا لأن أدنى درجات السبب أن يكون طريقا للوصول إلى الحكم
من غير أن يترتب بوجبه والمان أنما انعقد للزوج ويجعل طريقا له والبر لا يكون طريقا للكفان

ولا يعقل

في الممان بالله تعالى ولا للجزاء في الممان بغير الله تعالى لأن الكفان متعلق بالحنث والحنث ضابط
والضد لا يكون طريقا إلى الضد وكذا الجزاء ينزل عند وجود الشرط والبر مانع من وجوده
فلا يكون طريقا إليه فلا يكون ما انعقد للبر طريقا إلى الكفان والجزاء قبل الحنف وجود
الشرط لكن الممان أو التعلق يحمل أن يؤول إلى أن يكون طريقا إليه عند الحنف وروا
المانع بطريق كاتلاف فيسبب قبل الحنف مجازا سميته بما يؤول إليه في الجملة والحنث أن الحنف
الاول إلى السببية المحلوف عليه للحلف للمعلق لا للتعلق لأن الكفان والجزاء لا يحبان
الأبعد استفاض الممان والشيء لا يصلح أن يكون سببا بعد بطلانه وأما المحلوف عليه و
المعلق فيجب أن يعد كاستفاض البطلان فلا يحكم المصنف في عن تسامح **قوله**
لكن لا شبهة الحقيقة بل لهذا المجاز شبهة كحقيقة أي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم خلا
لأنه في أن عند المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض يظهر فائدة الحلف
في أن البني بالثالث هل يبطل التعلق أم لا فعندنا يبطل وعندنا لا حتى لو قال المرأة إن دخلت
الدار فأت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا ثم عادت له بعد زوج كثر ثم وجد الشرط لا يقع
عندنا وعندنا يقع وقد لا لأنه لما لم يكن للمعلق شبهة السببية لم ينج إلى المحل بقاء غايته
أنه يعرف عن وفهم الخالف كيف لمحملة الممان فكيف عن محل الجزاء وإنما اشترط حاله
التعلق لصير الجزاء غلب الوجود يستحق الحال حتى يصح الممان به ويصير سببا إلى
البر يكون الجزاء محققا ولهذا صح تعلق الطلاق وبالكاح بعد الطلقات الثلث وإن
عدم المحل فلا ينبغي هنا أو لا لأن البقاء أسهل من لا يبتدأ وعندنا المعلق وإن لم
كن سببا في الحال لكن لا شبهة السببية لأن التعلق بمن وموجه البر والبر مضمون بالجزاء
معنى أنه لو فات البر لم يترتب الجزاء فصار للجزاء شبهة الثبوت في الحال وشبهة الشيء لا يقع
الاية محل ذلك الشيء كالحقيقة إذ شبهة ملحقها وقد فات المحل تنجز السبب فبطلت
شبهة ثبوت المعلق في الحال فبطل التعلق بخلاف ما إذا زال الملك في المحل لا يبطل
التعلق ببقاء المحل بقاء المحل وكيفية أنه لما ثبت للمعلق شبهة الثبوت في الحال احتاج إلى
حقيقة المحل أو شبهة وبزوال الملك في المحل انزلت الحقيقة بقاء شبهة فكان بقاء

هذا القدر من المحلة كافيا في بقاء تلك الشبهة فاذا زال المحل لم يبق الشبهة ايضا فطكت
النبوت قبل التعليق وانما يقع التعليق في قوله لعبدك ان دخلت الدار فانت حر بعد
البيع حتى لو اشتراه بعد ووجد الشرط صحت لان العبد نصف الرق محل للعتق والبيع
لم يفت تلك النصف حتى لو فات بالعتق لم يبق التعليق واما صحة تعليق الطلاق بالنكاح
بعد الطلاق المذكور فلان ذلك الشرط وهو النكاح في حكم العلة لان ملك الطلاق
انما يستفاد بالنكاح فكان عذله علم العلة وكان الطلاق معلقا بما هو علمه معني و
يعلق الحكم بما هو علمه حقيقة كقوله ان طلقك فانت طالق فوجب بطلان حقيقة ايجاب الجلاء
لمقارنه المنزل الزوال فكذا يعلق بما له شبهه العلم بطلان شبهه كاجاب اعتبار الشبهة
بالحقيقة فصار هذا الشرط الذي له شبهه العلم معارضا لشبهة كون الجلاء واقعا في
الحال وما نفاها عن النبوت وكاعتبار وهذا معنى قول المصنف في معارضا
لهذه الشبهة السابقة عليه اي على الشرط اذ شبهه بثبوت السببه للمعلق قبل تحقق الشرط
فاذا انقارضا بطل شبهه بثبوت السببه فلا تترط المحلة فتبقى بمنى مطلقه ومحملها
ذمه الخالف فتبقى ببقائها **قوله** ولا يجاب المضاف بسبب المحال لكن حكمه تاخر الى وقت
المضاف اليه اذ المانع من انعقاد كاجاب بسبب المحال بعد صدور من اهله التعليق الذي
هو الحائل بين كاجاب المحل وقد انعدم في الاجاب المضاف ولهذا لم يمنع اضافته
اجاب الصوم على المسافر الى عدل من ايام اخر شهود الشهر من كونه سببا في حقه حتى
صح كادائه منه وهذا كاجاب من اقسام العلة كما سمح في بيان اقسام العلة انه علم
اسما ومعنى لاحكاما لكنه شبهه كاجاب من حيث تراخي الحكم فلهذا ذكر في تحت السبب
لا انه قسم رابع منه كما قال بعض الشارحين لان قول المصنف في من اقسام العلة ينافيه وقد
ذكر القسم الرابع في الكشف بعد هذا بقوله وسبب شبهه العلة كما ذكرنا في الهن الطلاق
والعتاق فقد مر ان لهذا المحال شبهه العلة **قوله** والكا العلم به لغيره بان عن العارض
المعز لو وصف المحل بحلوله ومنه يتبع المرض على والمرضى علية لان كان صغيرا له
من القوي الى الضعف بحلوله وشره عيان عما يضاف اليه ثبوت الحكم ابتداء من غير

واسطه فخرج بالقدر لاول العلامة والشرط والسبب بالعلم العلم وبه بعض الشرح لا يجوز
بقوله ابتداء عن السبب العلامة وعلم العلة وقنه كذا اذا يضاف ثبوت الحكم الى السبب
والعلامة لغير المراد من كاضافة التاثير ولا تاثيرها في الحكم **قوله** وهو سببه قبل هو
منظور منه لان العلم بالعرف المذكور لا يتناول القسم الاول فذلك ظاهر ولا يمكن
ان يجعل المقسم ما يصدق عليه اسم العلم لان عود الضمير الى المرف باباه قلت يجوز ان يكون
من قبل الاستخدام ويكون المراد من اللفظ معناه المصطلح ومن ضمنه معناه كاعلم وهو ما
يطلق عليه اسم العلم وان كان الضمير راجعا الى لفظ المرف كقوله لفا نزل السماء بارض
قوم رعاياه وان كانوا اعضا **قوله** علم اسما العلم الشرعي الحقيقي يتم باوصاف ثلثة
احدها ان يكون علم اسما بان يكون في الشرع موضوعه ملوجها وضاف في ذكر الموجب
الها لا بوسطه وثانها ان يكون علمه معني بان يكون مؤثر في ثبات الحكم وثالثها
ان يكون علمه حكما بان يثبت الحكم بوجودها مستصلا بها من غير تراخي كالباع المطلق للملك
فانه علم اسما لانه وضع في الشرع لاثبات الملك ومعني لكونه مؤثرا فيه وحكما لانه
يثبت به مقارناته **قوله** وعلم اسما لاحكاما ولا معنى كاجاب المعلق بالشرط فانه
علم اسما من حيث ان الحكم يضاف اليه بدون الواسطة ولكن الحكم لم يثبت به في الحال
فلم يكن علمه حكما ولم يؤثر فيه قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته فلم يكن علمه معني **قوله** وعلم
اسما ومعني لاحكاما كالباع بشرط الحار فانه علم اسما لاضافة الحكم اليه شرعا ومعني لكونه
مؤثرا فيه في اجملته لاحكاما لتراخي الملك عنه لمانع وكذا الباع الموقوف لما قلنا والدليل على
كونه علمه لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين وقت كاجاب حتى يملك المشتري
بزواله المفضل والمفضل قل لا يخفى ان القول بتراخي الحكم لمانع لا يستقيم على مذهب
المصنف لانه يؤدى الى التخصيص وهو ممن نكره لا يقال انما انكر التخصيص عند وجود العلة
حقيقته والباع بشرط الحار ليس بعلة حقيقة لكونه ليس بعلة حكما بخلاف الحكم عنها فلا يكون
هذا تخصيصا لانا نقول فعلا هذا لا يصور للتخصيص فتمام العلة حقيقة لان الحكم اذا خلف
عنه لم يكن علمه حقيقة فيرفع الخلاف واجاب عنه بعض المحققين بان الخلاف في تخصيص العلة

ان الشبهة ملحقه بالحقيقة في باب الحرمة فان قلت لما لم يحرم حقيقة الفضل شبهه العلة كان ينبغي ان يحرم
 الفضل ايضا بها اذ الشبهة ملحقه بالحقيقة قلت معنى اعتبار الشبهة على الاحتياط والاحتياط
 في كاشيات دون كاسقاط على ان الحكم ثبت بقدر دليله فالأقوى بالأقوى والشبهة بالثبوت
 ما قال يلزم نوزع الحكم على اجزاء العلة فان قلت اسلام الدراع في الرغفران صحيح مع وجود
 احد الوصفين وهو الوزن فيهما قلت لما لم يتفقا في صفة الوزن لكون الرغفران موزونا بالادراع
 والادراع بالسبي فان كان اتفاق بينهما في الوزن ثابتا من وجوده وجب فيل من ان الشبهة
 وهي غير معتبر **قوله** وعلة اسمها وحكما لا معنى كالسفر فان الرخصة مضادة للشرع فان كان على
 اسمها وحكم الرخصة ثبت عند وجهه فكان على حكمها لا معنى لان المؤثر في الرخصة ثبت انما
 هو المشقة لكنها امر مبطن فاقم السفر مقامها لانه سببها الظاهر فتعلق الرخصة بالسفر
 وكذا النوم على الحد اسمها وحكمها لوجود كاضافة والمقارنة لا معنى اذ المؤثر خروج النحر والنوم
 لا يلزم لكنه لما كان سببا لاسترخاء المفاصل وهو سبب الخروج اقيم النوم مقامه **قوله**
 وليس من صفة العلة الحقيقة في لا يتبع في تقدم العلة عقلية كانت وشرعية على حكمها رتبة معنى
 احتياجه اليها ويسمى التقدم الذاتي ولا في مقارنته العلة العقلية معلوما زمانا بين اهل السنة
 كالاستطاعة مع الفعل لئلا يلزم بقاء كاعراض وجود المعلول بل العلة في النزاع في جواز تقدم
 العلة الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى عدم جواز مثل العلة العقلية واليه
 ذهب المصنف وقال وليس من صفة العلة الحقيقة اي المنسوبة الى الحقيقة الشرعية تقدمها
 على الحكم بالزمان بل الواجب اقتراؤها معا بالزمان كالعلة العقلية اذ كاصل موافق اتفاق
 الشرع والعقل على ان على الشرع اعراض حقيقة فكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء
 ومن ثم انحاز من فرق بين العلة العقلية الشرعية فوجب في العقلية المقارنة وجوز في الشرعية
 تراخي الحكم عنها لان العلة لا يوجب الحكم الا بعد وجودها فبأنه يكون ثبوت الحكم عقبتها
 فلم يقدّم العلة زمان والعلة الشرعية بمنزلة الاعيان في قبولها الفسخ بعد زمانه متطاولة كغنى
 البسع وكاجان مثلا خلافا للاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانا من واجبات المحققون عنه بان اراد
 بقوله لا يوجب الحكم الا بعد وجودها بعد زمانه فهو ممنوع بل هو عن النزاع وان اراد بعده

ذاته فلم يكن لا يوجب التأخر الزمان وهو المطلوب ولا يفاء العلة الشرعية حقيقة كالعقد
 كنف وانها كلمات لا تصور حدوث حرف منها حال قام حرف لغز والفسخ اما رد على الحكم دون
 العقد واحكام الشرع لحكم الجواهر **قوله** وقد تقام السبب الداعي الى العلم ان اقامة الشيء مقام غيره
 نوعان احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعول في الموضع كما في السفر اقيم مقام المشقة لكونه قطع من
 السفر فجعل نفسه عذرا لمريضه او كما اقامه الدليل مقام المدلول مثل الحرج عن المحبة في مثل تعليق
 الطلاق بالمحبة لقيام العجز عن الوقوف على حقيقة المحبة لكونها امر مبطنا والفرق بين السبب الداعي
 والدليل ان السبب هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان تقدمه والدليل هو الذي يحصل
 من العلم به العلم بذلك الشيء وربما يكون متأخرا في الوجود كما لا يخار عن المحبة قبل الفرق بينهما
 ان السبب لا يخ عن نوع اعضاء او تاثير بخلاف الدليل **قوله** ودلك اي اقامه الشيء مقام
 غيره مطلقا سواء كان من النوع الاول او الثاني بثلاثة اوجه من المعنى الفقهى احدها دفع الضرر
 والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في كاستي او اذ المؤثر في اجابة شغل الرحم بما الغدر
 فذلك امر مبطن لا يمكن الوقوف عليه مقام السبب الظاهر الدال عليه هو استحداث ملك الوط
 بملك البهمن مقام ذلك المعنى كذا قبل وفيه اشكال اذ استحداث الملك ليس سببا لشغل الرحم
 ماء الباع والظاهر ان السبب الظاهر ملك الوط للبايع واستحداث ملك المشتري شرط وكما في
 المحبة اقيم الاخر مقامها للعجز عن الوقوف عليها وثانها الاحتياط كما في حرمة الدواعي في الحرمة
 فان الزنا حرام صوابا للفراش عن الفساد وحفظ النسل عن الضعاع ثم اقيمت الدواعي من
 المسح القبلة والنظر مقامه في الحرمان كذا في الظاهر لما حرم الجماع حرم دواعيه وثالثها دفع الضرر عن الملك
 في العبادات كالتحريم والاعتكاف لما حرم الجماع حرم دواعيه وثالثها دفع الضرر عن الملك
 لهم فيه حاجه كالسفر اقيم مقام المشقة بغيره لان في الوقوف على حقيقة المشقة حرجا متفاوتا
 كاحوال وكما في الظاهر الحالى عن الجماع اقيم مقام الحاجة في اماح الطلاق لان في الوقوف على
 حقيقة الحاجة الى الطلاق حرجا سائنا ان الطلاق من اجف الباحات ذبه بهتم عرض الرحمن
 لكنه شرع عند العجز عن المض على مواجب العقد كما ينبغي للحاج اليه ويح امر مبطن فاقم دليل
 الحاجه وهو كادام على الطلاق في زمان توفرا لا تساق وهو الظاهر الحالى عن الجماع مقام الحاجة

ومن اجل المؤثر في وقت الاسترخاء صانعة
 من المصلحة لوجوب ذلك على اعتبار وقوع
 من الباع كذا في السفر لما كان امر مبطنا
 السبب الداعي اليه وهو استحداث الملك
 معامه فلا بد من علة الاستحداث المذكورة
 لما كان الضمير قوله السبب الداعي الى
 راجعا الى المخط

امراه او من المراه حتى طالق تعلق الطلاق به الوجهين جميعا **قوله** والرابع العلامة على الامان
 في اللغة كالممان للوجود في الشرع ما عرفت الوجود من غير ان يتعلق به وجوب الوجود اي ما يكون علما
 على وجه الحكم من غير ان يتعلق به وجوب الاضراء او الماثر او وجوده في سبب العلم والشرط
 كالا حصان فانه معروف لوجوب الرجم وليس بشرط عند القاضي كالممان الى زيد وبعض المتأخرين وهو
 اختيار المصنف في اذ الشرط ما يتوقف انعقاد العلم على وجوده والزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده
 على الرجم على الحصان بحد ثبوت ولو تحقق كاحصان بعد لا يثبت الرجم لكن كاحصان بعبارة حال
 في الزنا فيعبر الزنا فيه موجبا للرجم فكان موقفا ان الزنا كان موجبا للرجم ولاجل ان كاحصان علامة للرجم
 قلنا لا يضمن شهود الاحصان اذا اجمعا بحال سواء اجمعا مع شهود الزنا او اجمعا وحدهم قبل القضاء وبعد
 بخلاف ما اذا اجمع شهود الشرط واليمين ثم رجح شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ
 لان الشرط صالح بخلافه العلم عند تعدد الاضافه اليها بخلاف العلامة وعند المتقدمين وعامة المتأخرين
 كاحصان شرط فيه معنى العلامة اذ الشرط ما يتوقف عليه وجود الشرط ولا حصان كذلك لان وجوب الرجم
 متوقف عليه كونه سابقا على الزنا لا يخل شرطه ولو لم يكن الشرط متأخرا عن صوره العلم يستوقف انعقاده
 على علمه متى وقع كفو ان من الشرط ما يتقدمها كشرط العلوق وشهود النكاح وعدم ضمان شهود
 الاحصان لعدم صلاحية اضافته الحكم اليها عند صلاح العلم لا اضافته ويح شهود الزنا فضاف التللف
 عند رجوعهم اليهم وان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن شهود الشرط فلا يضمنون ولا يلزم ما اذا رجح
 شهود الشرط واخبرهم بغيره وحدهم في مثل شهود الشرط واليمين اذ لا وادع عن السلف في ضمان
 شهود الشرط واختيار عامه المحققين عدم الضمان فالاحصان ان كاحصان شرط الا انه يسمي علامة مشاهير
 اباهان في عدم الاتصال بالحكم **قوله** فصل في بيان الاهله اعلم ان اهليه كائنات ليس بعبارة عن صلاحية
 لصدر ذلك الشيء وطلبه منه وقوله اياه وفي اصطلاح الشرع عبارة عن صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة
 له وعليه ثم الخطاب لطلبه بدون الاهليه شرع في بيانها ولما لم يثبت الاهليه بدون العقل صدر البحث
 ببيان الاختلاف في حجية العقل لما كان العقل متفاديا في اصل الخلق اذ رتب صغير يستخرج بعقله
 ما يجوز عنه الكبير كمر بانه كانت الاهليه متفاوتة ايضا كما سيجي قالت كاشرة لا عبرة للعقل اصلا بدون
 السمع اي لا مدخل له في معرفة الحسن والقبح كونهما متعلقا بالذم والثناء والتعاقب والاثارة

وجود الاملية

في اجابتي وكبره بحال بل الموجب هو السمع فاذا ورد السمع ثبت الحسن والقبح بدون العقل لا ان العقل
 اثبتهما والسمع دل على حسن وقبح سبق ثبوتها بالعقل وهو قول بعض اصحاب الشافعي في حجة ابطالوا ايمان الصبي
 العاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله كالممان حتى غير عاقل تمسكوا بقوله تعالى وما كنا معذنين
 حتى نبعث رسولا في العذاب قبل البعثة فان في حكم الكفر ونقوله تعالى لئن لم يكن للناس على الله حجة بعد الرسل
 فلو كان العقل حجة قبل البعثة لكان حجة الله تعالى قبل البعثة ثامة في حقهم وقالت المعتزلة العقل عليه موجب
 لما احسنه محرمه لما سبق على القطع فوق العقل السريعة لها امارات غير موجبة بذواتها بخلاف العقل
 العقلية فلم يثبت عندهم دليل الشرع مالا يدركه العقل فذلك انكروا بشوكة رتبة الله تعالى لاخر وان ورد
 بها النصوص وغيرها من كاشياء الدلالة عليها النصوص الواردة على خلاف مقتضى العقل وجعلوا الخطاب
 متوجها بنفس العقل حتى قالوا لا عذر لمن عقل صغير كان او كبر في الوقف عن الطلب ترك الامان
 فكان الصبي العاقل مكفيا بالايمان لوجود العقل ومن لم يبلغه الدعوى اصلا ونشأ على الجبل فلم يصدق
 امانا ولا كفرا ومات على ذلك كان من اهل النار لوجوب الايمان عليه بمجرد وجود العقل واجبة بقصص ابراهيم
 عليه السلام فانه قال لا بد قبل الوحي ان يراك في قومك في ضلال مبين فلو لم يكن العقل حجة بنفسه قبل الوحي وكما
 معذورين لما كانوا في ضلال مبين والمذهب الصحيح مذهب السنة وهو ان العقل غير موجب بنفسه كما قالت
 المعتزلة وغيرهم در ايضا كما قالت كاشرة بل الموجب هو الله تعالى ولكن بالعقل معرف الاجاب يجعل الله تعالى
 فان من انكر معرفة الله تعالى بالالات العقول وطرفا فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحى لم يعذر
 بغلبة الهوى مع نبوته في اصل خلقه الوحي فقد تجاوز عن الحد وغلا فكل طرفة الامور فيم وخير كما مور
 او سألها فكان العقل معتبرا لاثبات اهليه الخطاب اذ هو لا يفرق بينه وبينه وخطاب من لا يفهم فيج فصح
 ايمان الصبي العاقل بوجود العقل وان كان غير مكلف في سقوط الخطاب عنه بالنقص وهو قوله عليه السلام
 رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتمل الحديث وهذا هو اختيار القاضي في رد ولا مام في كلامهم في الله
 وروى عن ابن حنيفة رضي الله عنه انه يجزى الامان بالعقل حتى قال الشيخ ابو منصور في ان الصبي العاقل مكلف
 بالايمان وهو قول كثير من مشايخ العراقي والحديث يحمل على الشارع عندهم ومذاهبهم في قول العقل
 ظاهر لكن الفرق ان المعتزلة يجعلون نفس العقل موجبا وهو لا يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل
 لا يجابه كخطاب ظاهر الرواية هو الاول وهو الصحيح كذا في قول في الذي لم يبلغه الدعوى ان غير مكلف

بجرد العقل اذا لم يمكن من الاستدلال حتى لا يبلغ علي الجبل ومات من ساعته ولم يعتقد ايمانا
ولا كفر كان معذورا خلافا للمعقول ولذا اعان الله تعالى بالبحر واهله لذكر العواقب لم يكن معذورا
وان لم يبلغ الدعوى خلافا لاشعره لكامهال وادرك ملك السائل بمنزلة دعوى الرسل في حق نبيل القلب
عن نوم العفلة فلا معذر بعد وليس على احد كامهال وقدر زمان التجربة دليل يعتمد بحكم انه كذا
لاخلاف لحوال اختلاف الاشخاص مفوض قد نرى الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدار زمان التجربة
في حق كل شخص على الحقيقة وعند لا شعوره وان استوفى ملك التجربة وغفل عن الاستدلال واعتقد
الشرك يكون معذورا اذا لم يبلغ الدعوى لما ذكر ان الوجوب عندهم بالسمع ولا اعتبار للعقل وما
تمسك به الفريقتان من النصوص في باب السائل مفوض منه **قوله** ولا هله نوعان اهليه وجوبية
الصلاحيه حكم الوجوب وهو المطالبة بالواجب في مبنية على قيام الذمة اذ في محل الوجوب بدون المحل
لاثبت الوجوب والذمة لغز العهد وشروطه عن وصف يصير الذات اهلا للابحاج واستجابته بالحق
صالحا لا محاجب الغرض عليه شيئا واجبا به الذات اهلا للابحاج على الغير شيئا فالجناس في البطل ليس له
ذمة صالحه لكونه في حكم جزء من كام من وجه حتم وحكما اما حسا فلفظ له وانقاله بقرار كام وانقالها
كيدها ورجلها ولهذا تقرر بالقرائن عنها عند الولاده واما حكما فلانه معنوية جمعها وشرقي يلتوقا
فما يدخل في البيع ببيعها ولكن لما كان منفردا بالحيث معدا لانفصال لم يكن جزء كام مطلقا
اذا كان جزءا من وجه دون وجه لم يكن له ذمة كامه فصيح لان كبره الحق من عتق ووصية وارث ونسب
فلم يصلح لان يحجب عليه شيء حتى لو اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه الثمن لا يجب دفعه كاقارب بعد ما ولد
وانفصل من كام ظهر له ذمة مطلقة وصار اهلا للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء الا ان الوجوب غير مقصود
لذاته بل حكمه وهو لا ياد عن اختيار فجاز ان يبطل الوجوب لانعدام حكمه فاما ان من حقوق العباد من
الغرم كضمان السلفات في العوض كمن المبيع وما فيه معينه العوض كنفقة الزوجات لزم الصبي وثبت
الوجوب عليه لوجوده بغير ثبوت حكمه وهو كاداء بولي الذي ينوب عنه لف المقصود هو المال دون الفعل
فكون اداء الولي في هذا المقصود كادائه وكان عقوبة نحو القصاص او جزاء كحرمان الميراث لم يثبت في
حقه لعدم حكمه وهو المولود بالعقوبة وجزاء الفعل وما كان من حقوق الله تعالى بغيره في حق
القول بحكمه كالغزو والخراج لان حكمها وهو كاداء حكمه النيابة لان المال هو المقصود اذ معنى القربة

والعقوبة فهما غير مقصود ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالص المتعلقة بالبدن والماله
لان المقصود في حقوق الله تعالى هو كاداء وذلك فعل يحصل عن اختيار على سبيل العظم تحقيقا
والصغر نفاذ وما يتأري بالماب لا يصلح طاعة فلذلك لم يلزمه الصلوة والزكوة والحج والصوم كإيمان
على الصبي قبل ان يعقل فاذا عقل احتمل اداء إيمان حتى صح كاداء ولم يجب حديد بعد البلوغ
لان صحه كاداء لا يثبت على الخطاب كذا العقوبات لا يثبت وجوبها في حقه سواء كانت لله تعالى
او كان فيها حق العبد لانه ليس باهل حكمه **قوله** واهله كاداء الى اعلم ان كاداء متعلق بقدرة
قدرة فهم الخطاب في العقل وقدرة العمل في بقوى البدن والادبي في اول احوال عدم
القدرة من كمن فيه صلاحه ان يوجد فيه شيئا فشيئا خلق الله تعالى لي ان يبلغا درجة الكمال
فقبل بلوغ درجة الكمال كانت كل ولحق قاصه كانه الصبي العاقل او احدهما قاصه كانه
المعتق البالغ فانه قاصه العقل قويا البدن ولهذا الحق بالصبي في الاحكام وهذه هي
لاهلية القاصم والشرع يني عليها صحه كاداء من غير لزوم عهدة فاذا بلغا درجة الكمال
بكمال العقل والبلوغ حصل له اهلية كامه بنية عليها وجوب كاداء وتوجه الخطاب يدل على
قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحلم والمجنون حتى يفق والنائم حتى
يستيقظ والمراد بالقلم الحساب وهو انما يكون بعد لزوم كاداء فدل ان اللزوم لا يثبت
الا باعتماد العقل بالبلوغ **قوله** وكاحكام منقسم في هذا الباب في باب اهلية كاداء
القاصم لان كاحكام اما حقوق الله تعالى او غيرها وكل منهما منقسم الى ثلثة اقسام اما
حقوق الله تعالى فاما حسن لا محتمل غير بوجه واما قبح لا محتمل غير واما محتمل لان
يكون مشروعا في بعض الاوقات دون بعض واما غنى حقوق الله تعالى فاما نفع محض
واما ضرر محض واما متردد بين الامرين فاما كان حسنا محضا كالإيمان بالله تعالى و
صفاته بحسب القول بصحة من الصبي خلافا لث في وجود حقيقة وكاداء من اهله بعد
وجود حقيقة الشيء من كاهل انما تمتنع بثبوت بحر شرعي والقول بالبحر عن كإيمان مع كونه
حسنا لذاته باطل وكذا عن حكمه وهو السعادة في الدارين ولما لم يمتدل الخصم على عدم
صحة عن الصبي بان الاسلام عقد متردد بين النفع والضرر فكان كالبيع لاستلزام العهد

اشار الى الجواب بقوله بل الزوم اداء اي لا عهد فيه الا في لزوم كاداء فلك موضوع عنه
 فاما كاداء فلا عهد فيه فكان في الحكم بصحة نفعاً محضاً ولا يقال منه نوع عهد طرأ من كاداء
 عن اقاربه الكفار ووقوع الفرقه بينه وبين امرائه الكافين لانه مضاف الى كفر من يقع عليه
 لا ايا اسلام من سلم لف كاسلام شرع عاصماً للمحقوق لا فاطماً ولان ذلك ضمنى لاحكام اصيل
 للامان وانما حكمه كاصح السعادة كابدية ولان ذلك مشترك فقد يثبت صحته لا لثمن
 اقاربه المسلمين ويقرن كاحكامه لكانت زوجته اسلمت قبله عياله لزمه لفا ثبت له حكم الامان
 تبعاً لغرمه ولم يعد ذلك عهداً لانه لم يصدر عنه فعل صالح للزوم العهد **قوله** وان كان
 قبيحاً عياله لا يحكمه غيره كالدول لا يجعل عفواً عند ابي حنيفة ومحمد بن عيسى حكماً بصحة
 في احكام الدنيا ولهذا بين امرائه المسلم وحرم من كاد من مورثه المسلم وعند ابي يوسف
 والثاني فيهما لله لا يحكم بصحة في احكام الدنيا وهو الفاسد اما في احكام كآخر فهي صحيحة
 اجماعاً لان حصول الثواب والخلاص من العقاب مع الكفر خلاف النضر العقل فيلحق هذه المسئلة
 مما يؤيد مذهب المعتزلة ان الصبي العاقل غير معذور في الجهل بالله تعالى وترك الامان به فلكل خلاف
 بين السنية والمعتزلة في ان الصبي العاقل اذا لم يعتقد ايماناً ولا كفراً هل يكون معذوراً عند الله تعالى
 ام لا اما اذا اعتقد كفراً فلا خلاف فيه فان احداهما من كاد فلكيف يؤيد **قوله** وما هو
 متردد بين كاد من ابي بن كونه حناً لعينه وقبيحاً لغريم من حيث كونه مشروعاً في بعض الاوقات
 والحالات دون البعض كالصلوة والصوم والحج ونحوها يصح كاداً منه من غير عهد فلا يلزمه كاداً
 بعد الشروع ولا القضاء بقدر الفساد ولو احرمت فارتكب مخطوئاً حراماً لا يلزمه الجزاء هو اما ما كان
 ما لا يصح منه ادائها تنفر به في العاجل بنقصان ما له فينبغي عليه كاهله الكامل فان قتل قد
 عدا الصلوة في نفسه المأمورة من الحسن لعينه هنا ما لا يحتمل عدم المشروع عنه الصلوة ليست
 كذا فلم يكن منه من هذا الوجه بخلافه ثم على ما مر فلا نافي عند اختلاف المذاهب **قوله**
 وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعاً محضاً كقبول الهبة الصدقة وكا صطياد وكا كسباً يصح
 مباشرة منه ولا يلحق الجرم منه لانه نفع محض لا يشوب ضرراً في الضرر المحض الذي لا يشوبه نفع
 في العاجل كالطلاق والعتاق والوصية الهبة القرض والصدقة بطل ولا يملك عليه عن الاقرض

في الجواب بقوله بل الزوم اداء اي لا عهد فيه الا في لزوم كاداء فلك موضوع عنه

على العقل بما شرع بعض اسبابها فخرج عن العمل بحجب العقل من غير ان يزيله فدخل السكر الحاصل من كاد
 اذ لا يمنع لاجراجه على ما توهم وهو نوعان سكر بطريق مباح كشرب الدوا مثل البعج والافقون
 للدوا وشراب المكر بما فيه الحار من الخمر وغيرهما من المسكرات وشراب المضطر منها لدفع العطش وهذا
 النوع من السكر بمنزلة الاغواء فمضطر طلاقه وعماقه وسائر عرفانه من البيع الشر لا لانه ليس من
 جنس الاثام حتى يواظبه فالحق بالمرض فلا يكون مخاطباً بالنوع ان سكر بطريق مخطوئاً هو السكر
 من كل شراب محرم وهذا النوع من السكر لا ينافي الخطاب بالاجماع لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
 وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القربان من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فليزله احكام
 الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرها وسند عرفانه قولاً وفعلاً حتى يبع طلاقه وعماقه وسائر
 واقران وتزويج الولد الصغير واقرضه واستقرضه وغيرها كالصالح الآردته حتى لو كلفه بكل الكفر
 لم يحكم بكفره استحساناً بخلافه لا في يوفى وهو الفاسد لان الردة يثبت على القصد والاعتقاد والسكران
 غير معتقد لما نقول ولهذا لا ندرك بعد الصحو فكان لم ينطق قوله واقران بالحدود الخالصة بالبيع
 ايضا اقران بمكش للباب الحدود والناقص للحدود مثل حد الزنا وشراب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى
 لان الرجوع عن كاد اقران بهذه الاسباب يصح فاقيم السكر مقام الرجوع اذ السكران لا يثبت على شيء
 واحترز بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة اسباب الحد ومثل الزنا وقوله الخالصين كاد اقران بالحدود
 والقصاص فان السكر لا يمنع صحة الرجوع لا بطل اذ فيها حق العباد فبذلك وهو السكران
قوله والهلز وهو ان يراد بالشئ ما لم يوضع له ارادة الوضع الشخصي حتى احتاج الى ايراد قوله
 ولا ما صلب اللفظ استحضاره استعداده ولو اراد به الاعم من الشخصي والنوعي لما احتاج اليه كما فعله الامام
 رحمه الله لان في المجاز وضعاً نوعياً فبين الفرق بين الهزل والمجاز لهذا اجاز المجاز في كلام الله تعالى
 دون الهزل فالهزل موهوم خفاً بل الجذ وهو ان يراد بالشئ ما وضع له او ما صلب اللفظ استحضاره ثم
 حد الحد الحقيقي والمجاز والهزل بناءً على اختيار الحكم والرضاء وانما جمع بين الرضا والاختيار لان
 الاختيار قد يفكر عن الرضا كما في كراهه ولا ينافي الرضا بمكش السبب اختياراً لمكش لان الهزل
 يحكم بما هزل به من اختيار ورضاء ولهذا كلف بالرد هازلاً لان الرضا بالالكفر كفر فصار شرطاً لاختيار
 ابدان البيع اذ يفسد البيع بكل واحد منهما ولا يثبت الملك بالقبض فيها فيؤثر فيها حكم النقص بالبيع كالجواز

ولا يؤثر فيها كالحكمه كالطلاق والعقاق **قوله** وشرط اي شرط الهزل ان يكون صريحا باللسان
بان يذكر العاقدان باللسان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال ولا بشرط ذكر
في العقد والاما حصل مقصودهما من الهزل في اعتقاد الناس حقيقة البيع بخلاف خيار الشرط حيث
يشترط ذكر في العقد **قوله** والتجسس كالهزل ويعي العقد الذي نشئه الانسان لهزون يعقوب
ويعبر كالمذموم اليه فهو ان يقول لاخر ان اسع دارك منك وليس بيع في الحقيقة وانما هو يلجئه ويشهد
على ذلك ببيع في الظاهر وحكم هذا البيع حكم الهزل الا ان الهزل اعم من التجسس لان الهزل يجوز
ان يكون سافرا وان يكون مقارنا وان لا يكون مضطرا اليه التجسس انما يكون سافرا عن اضطراب
قال في المبسوط معنى قوله اجب الكثر اري انا ملجأ مضطرا لما اباشر من البيع وليست بقاصد حقيقة
ولهذا قال الشيخ والتجسس كالهزل لثبوت في الغايه بينهما من وجه الا ان حكمها لما كان واحدا
والمقصود هو الحكم حكم كالمعنى بالاحاد بلهما بقوله التجسس في الهزل اذ ان ثبت ان
نفس الهزل وانما ما ذكرنا علم انه لا ينافي الاصله وجوب شيء من الاحكام لعدم كاختلاف شيء من القول
والعقل يؤيد قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فلو كان
منافيا لاصح النكاح والطلاق واليمين ولما كان اثر الهزل في اعدام الرضا بالحكم لا يعدم
الرضا بالملكش وجب النظر في الاحكام كيف تنقسم في الرضا واختار فكل حكم يتعلق بالعيان
دون الرضا يحكمها ثبت وكل حكم يتعلق بالرضا لا يثبت لعدم الرضا فان دخل الهزل فيما يحتمل النقص
كالبيع ولا جاز فذلك على ثلثه اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض او في جنس وكذا
وجه على اربعة اما ان يتعلق بالبناء على الهزل او على الاعراض عنه او على ان لا يخرجهما شيء او يخلصها
في الاعراض والبناء فان تواضعا على الهزل باصل البيع وانفعا على البناء ففسد البيع كالباع بالخيار
ابدا لما ذكرنا ان الهزل راض بمباشرة الشئ راض بحكمه فانفقد العقد فاسد غير موجب للملك
وان انفصل به القبض حتى لا سفا عتاق المشرى فيه بعد القبض ان انفعا على الاعراض فالبيع صحيح
والهزل باطل لاعراضها عن الموضوع وان انفعا على انه لم يخرجهما شيء او اخلفا في البناء والاعراض
فالعقد صحيح لازم عندنا في حقه في فصل صحيح كالجواب لا يكونها الاصل في العقود الشرعية فقال اذا
انفعا على انه لم يخرجهما شيء فلعقد فاسد لانه بناء على الموضوع وان اخلفا بالقول قول من يدعي
البناء

على الموضوع فاعتبر الموضوع او جبا العمل بها كونهما سبق لامر من مع كاختصاصه في الحقيقة كونهما
معضنا الى فسر الطلقة عن اموال الناس الا ان يوجد ما يفسد بان انفعا على الاعراض عنها **قوله**
وان كان ذلك في الهزل في القدر بان انفعا على الحد في العقد لكنها لو اضعا على البيع باليمن على ان
يكون الثمن العاقدان انفعا على الاعراض كان الثمن الفاسد لبطان الهزل وان انفعا على انه
لم يخرجهما شيء او اخلفا في الهزل باطل في الشبهة صحيح عندنا في حقه رضي الله عنه فكون الثمن الفاسد
في اصح الروايتين عنه وعندنا العمل بالموضوع اوجب وكالف الذي هزل به باطل وهو رواه عنه
والوجه ما ذكرنا من الجانبين وان انفعا على البناء على الموضوع فالثمن الفاسد في اصح الروايتين
عنه وفي رواية وهو قولها فالثمن الفاسد لانه قصد السمع بذلك احد كالفين فلا حاجة في تصحيح
العقد في اعتباره فكان المذكور السكوت عنه سواء كان في النكاح ولا انها جدي في اصل العقد في
الموضوع في البطلان لان اصل العقد فلو علمنا بموضوعها حتى يكون الثمن لافا كما فلا يفسد العقد
بوجوب الشرط الفاسد وهو قبول كالف الذي هو غير داخل في العقد وهذا لان الثمن فكان
شرطا فاسدا كما لو جمع بين حر وعبد وباعها فوجب العمل بالحد في اصل العقد وجعل الثمن الفاسد
تضييقا للعقد **قوله** وان كان ذلك في الهزل في الجنس بان تواضعا على البيع بانه ذنار
على ان يكون الثمن مائة درهم فالبيع جائز بالدناير على كالحال سواء انفعا على الاعراض او على
البناء او على انه لم يخرجهما شيء او اخلفا في البناء والاعراض ففرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
بين هذا وبين الهزل في القدر حيث اعتبر الموضوع في دينه منها بانه لو اعتبر الموضوع هنا لم يلزم خلوه
العقد عن الثمن لانه لا يكون المذكور ثمننا وما هو ثمن غير مذكور وثم لا يلزم هذا المذمور لان
البيع صحيح باحد الا لفين وهو مذكور في العقد اذا لالفان من ضمن لالف **قوله** وان كان في الدنيا
لا مال فيه لم يفسد من بيان احكام الهزل الداخر فيما يحتمل النقص كالباع شرع في بيان احكام الهزل
الداخل فيما لا يحتمل النقص هو ثلثه انواع ما لا مال فيه اصلا كالطلاق والعقاق واليمين وما كان
المال فيه يتبعه كالنكاح وما كان المال فيه مقصودا كالحلح ولا عتاق على مال اما الاول فاما اذ وقع
التواضع بين الزوجين بان يطلقها او بين الوصيا والعبد بان يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق
والعتاق مرادها او تواضعا بان علق الطلاق او العتاق في مدخل الدار ويكون ذلك هذا فكل

على تقدير العمل بالفتح كالمعنى
فكان قبول العقد بالالفين
شرطا للبيع هو

واللهين
هذا صحيح والهرل باطل بالحدث وهو قول عليه السلام لث جد من جد وهرل من جد النكاح والطلاق
وفي بعض الروايات العتاق مكان المني واما النكاح فان وقع التواضع فيه اصله بان يقول لامرأة
انك اريدان ان تزوجك فان تزوجا باطلا وهرلا ووافقت المراه او وليها عينا ذلك وصح الشهود في المقاتل
ثم تزوجها كان النكاح لازما والهرل باطلا المار ويناوان وقع التواضع في قدر البذل بان تواضعا
في الشرعي ان المهر الفوطا في العلامة الفاني فان انفعا على كاعراض فالمهر الفاني وان انفعا
عينا لم يحضرها شيء واختلفا فالنكاح جائز بالفرض رواية محمد بن ابي حنيفة نعمها الله وقيل بالفني وهو
رواية عن ابي يوسف في كانه البيع وان وقع التواضع في كنهه بان تواضعا على الدناية وعينا ان المهر
في كنهه دراهم فان انفعا على الاغراض فالمهر ماسميا وان انفعا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع وان
انفعا على انه لم يحضرها شيء او اختلفا فعلى رواية محمد بن ابي حنيفة يجب مهر المثل لا خلاف في رواية ابي يوسف عنه
يجب الميسر وبطل المواضعة كانه البيع وعندها يجب مهر المثل وجميع هي الروايات المذكورة في الكشف اعرضنا
عنه مخافة القطول **قوله** وان كان المال في مقصود كالحلح والمعنى على مال والصلح عن دم العهد
وانما كان المانع هذا النوع مقصودا لانه لا يجب دون الذكر والشرط فلما شرط علم انه مقصود فان هنلا
باصله بان يطلق امرأته على مال او خالها بطريق الهزل ثم انفعا على البناء فالطلاق واقع والمال
لازم عند ابي يوسف ومحمد بن ابي حنيفة لله الهزل بمعنى جوار الشرط بالانفاق والحلح لا يحكمه عندهما
لانه يمان من جانب الزوج ولا يخلف الحال عندهما بالبناء على المواضعة كاعراض عنه والاختلاف
والسكوت وعنده ابي حنيفة لا يقع الطلاق لانه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص عنه في خيار الشرط
في الحلح في جوار المراه ان الطلاق لا يقع ولا يجب الحال حتى تشا المراه فنفق الطلاق ويجب المال عندهما
الطلاق واقع والمال واجبه والخيار باطل فكذا هذا وان اعراض عن المواضعة بعد ما هنلا باصلا
الحلح والبذل وقطع الطلاق ويجب المال اجماعا اما عندهما فلما ذكرنا واما عندهما فلان المواضعة
قد بطلت باعراضها وان اختلفا فالقول لم يدرى الاغراض اما عندهما فلانه جعل الهزل مؤثرا في اصل
الطلاق والحلح ولكنه عند الاختلاف جعل القول لم يدرى الاغراض في جميع الصور كما مروا عندهما
فلان الهزل لا يؤثر في الحلح اصلا ونفع الطلاق ويجب المال اذا انفعا على البناء فكذا اذا اختلفا
بل او يبا ولا ينفذ اختلافا وان سكتا فزوجا نزايب الحلح واقع والمال لازم اجماعا والوجه قد اندرج

فما ذكرنا وان كان في القدر بان سميا الفاني وقد تواضعا على الفاني فان انفعا على البناء فعندهما الطلاق
واقع والمال لازم كل لانهما جعل المال لازما بطريق البعثة فلا يؤثر فيه الهزل اذ الغرض للمضيق للمضيق
كما لو كاله النباشة في ضمن عقد الوهن حيث يلزم بلزوم متبعا وعند ابي حنيفة يجب ان يتعلق الطلاق
باختيار المراه جميع الميسر في الحلح لان الطلاق يتعلق بكل البذل المذكور في الحلح فكان شرط وقوعه
قبول جميع البذل ويحتمل ان لا ينفذ لانها هزل في قبول احد الفاني في الحال فتعلق بقبولها
الاغراض بالاعراض عن الهزل وان انفعا على انه لم يحضرها شيء وقع الطلاق وجوب المال عند ابي حنيفة
ذلك على الحد وجعل الجدا ويا من المواضعة كما ذكرنا وعندهما ايضا كذلك لان الهزل لا يؤثر في الحلح عندهما
والمال لازم بطريق البعثة كذا ان اختلفا فالقول قول من يدعي الاغراض بالانفاق **قوله**
وان كان ذلك في الجنب ان ذكر الدناية هنلا وغرضها الدراهم يجب الميسر في العقد عندهما بكل حال
سواء انفعا على البناء او على كاعراض او عينا ان لم يحضرها شيء او اختلفا لان الهزل غير مؤثر في اصل
التعرف عندهما ولا في المال تبعا وعند ابي حنيفة ان انفعا على كاعراض ويجب الميسر وان انفعا على البناء
يوسف الطلاق على قبولها الميسر بطريق الحد وان انفعا على انه لم يحضرها شيء ويجب الميسر ووقع الطلاق
صحة ويجب الميسر بكل حال من غير ذكر خلاف وهذا الذي وان اختلفا فالقول لم يدرى كاعراض لما ذكرنا
وفي المبسوط انما ان الطلاق يقع ويجب الميسر بكل حال من غير ذكر خلاف وهذا الذي ينبغي في الحلح
نتا في الصلح عن دم العهد وكاعتاق عينا مال **قوله** وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار باعتد
الصلح كالبسوع والاجان او بما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق فالهزل سطل كذا قرار لان
صحة انما هي لدلالة على وجود المقرب ظاهرا والهزل يدل على عدمه فلا يكون هذا الاقرار ملزما شيئا
حتى لو انفعا على اجان البيع الذي هنلا به بعد ذلك لم يكن تبعا لان الاجان انما يلحق بالمنعقد وبما
الاقرار كما ذبا لا ينفقد فلا ينفذ الاجان **قوله** والهزل بالردة كذا يالسم اذا حكم بكه الكفر
هازلا بان قال هازلا مثلا الصنم لم يحكم بالردة وكان ينبغي ان لا يحكم به لان معنى الردة
على تبدل الاعتقاد ولم يوجد ههنا الوجه الهزل فانه في الرضا بالحكم كانه حاله الاكراه والسكوت
فاشار الى الجواب عنه بقوله لا يما هزل به وهذا لان الهزل جاز في نفس الهزل راض بالبيكم بكه الكفر
وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه قال الله تعالى وليس سألهم لقولنا انما كنا نحوض ونطبع قبل الله اياته
ورسوله كنتم تستهزئون

واللهين
الهرل مؤثر في جوارها كذا في النكاح
احد الفاني

لا اعتدوا قد كلفتم بعد ما كنتم مخلصين بالسبب الحكم جميعا اما الكافر اذا
تكلم بكلمة الاسلام ومرا من دينه هان لا يحكم ما مانه في احكام الدنيا لوجود احد الركبتين منه وهو الاقرار بالاسلام
على سبيل الرضا كما لو اذ اكن على الاسلام فاسلم بحكمه بالسلام بناء على وجود احد الركبتين مع انه غير راض بالحكم
لكم كاسلام **قول** والسففة هو في اللغة الخفة وفيه الشرع خفة تعري في الانسان من سروره وغضبه على
العمل بخلاف موجب الشرع من وجه مع قيام العقل فخرج ارتكاب المحظورات لانه محال في الشرع من كل وجه
فليس من السففة المصطلح بين الفقهاء الذي يتعلق به الاحكام من منعه المانع الجرح عليه وبنيته المصنف
بقوله وان كان اصله مشروع وهو السرف والتبذير اي اصل ذلك العمل الذي هو السرف والتبذير فان
اصله يفيق المال برا واحسانا وهو مشروع لانه تصرف في ملكه الا ان نفس الاسراف حرام لقوله تعالى ولا
والاسراف مجاوز الحد والسرف يفيق المال اسرافا **قول** هو فكر في السففة لا يوجب خلة في الالهية
لانه لا يحل بالقدرة ظاهره السلام بدنه ولا ما طنا ببقاء عقله كماله الا ان السففة كما يعقل في عمله فتنه اهلا
لوجب حقوق الله تعالى في الدنيا والاخرى وحقوق العباد فلا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب سقوط الحكم
بحال سواء جرح عليه ولم يجرح **قول** ويمنع له اي حال السففة عنه في اول البلوغ اجماعا بالنص هو قوله تعالى ولا
تؤثروا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قسما ما الاله نهي عن ابتداء المال اليهم ثم علق الايتاء بانها تشد
وصلاح منهم على وجه النكاح المفيد للتقليل بقوله تعالى فان استم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فانهم اوفوا
به السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجود فانه لا ينكر عن الرشدا الا اذا دار مقام الرشدا على ما هو المتعارف
في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس عشرة سنة وان لم يونس منه الرشدا
وهما كما بظاهر الآية فقال لا يدفع اليه المال ما لم يونس الرشدا **قول** وانه لا يوجب الحجر اصله عند
التي حينه في اي عن تفرق الاحتمال الفسخ ولا بطله الهزل كالنكاح والعناق او محتمل كالبسع والابل
وعندها السففة يوجب الحجر عن تفرق بطله الهزل محتمل الفسخ نظرا الى كونه وعلا نظاهر قوله تعالى وان
الذي عليه الحق سفيفا او ضعيفا او لا يتطوع ان عمل هو فليعلم انه لا يعدل حيث اثبت الولاية على السففة
وذا لا تصور الا بعد الحجر عليه كجاء كالمقام كاعظم به عنه بان النظر على هذا الوجه يضمن ضررا فوقه
لما فيه من ابطال ولايته واهليته والحاقه بالبهائم وفيه فاصل لان ان بها عتاز عن البهائم فلا يجوز
ابطالها لصيانة المال بخلاف منع المال لانه ثبت بالنظر على خلاف الفسخ فيغير عليه لا يملك المراد من السففة

في الآلة هو الصبي العاقل على ما قيل فان بعض تصرفاته يخرج عن نفع الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير
ومن الذي لا يستطيع ان يمل المجنون **قول** والسففة هو الخروج المدبر المراد الخروج من عمرات
الوطن على قصد مسير محدد ولهذا وصفه بالمدد وان كان نفس الخروج مما لا يمتد وادناه ثلثة ايام
لقوله عليه السلام مسح المقم يوما وليلة والمسا في ثلثة ايام وليا لها سائة ان المسافر يحل بالام يستوفى
الجنس لعدم المعهود فاقضى كل من مسح ثلثة ايام وليا لها ولا تصور ان مسح كل من مسح ثلثة ايام
امام لا وان يكون اقل من ذلك السففة امام اذ لو كان اقل من ذلك خرج بعض المسافر من استيفاء
هذه الرخصة فعلم ان الحديث لبيان اقل مدة السفر فلا يمنع من الزماده اجماعا **قول** وانه
اي السففة لا ينافي في الاهلية اي لا يحل بها بقاء الفدية الطاهر والباطن كما لها ولا يمنع وجوب
شيء من الاحكام لكن السفر من الباب المحقق مطلقا اي سواء وجد المشقة او لا كونه من الباب
المشقة كما اشار الى قوله عليه السلام الفرق بين العذاب فاقم نفس السفر مقام المشقة بخلاف الرض
حسب لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع في نفسه على ما نفع الصوم واليما لا يضر ففعلت الرخصة
بالرض الذي يوجب المشقة بازدياده واذا كان السفر من الباب المحقق فيؤثر في قدره وان كان
من الصلوات اجماعا وفيه باختر وجوب اداء الصوم الى عدمه من امام لانه لا يفسد في فوضا
حتى صح اداؤه لكنه اي السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد وكلم لم يكن
موجبا ضرر ولا يوجب كفارة لا يوجب حزن الى الاطاريح كما يمكن دفعها ككون المسافر
قادرا على الصوم من غير ان يلحقه آفة او معناه ان الفرض الداعي الى الفطر غير لازم ككون سبها
وهو السفر غير لازم كونه امرا اختياريا فيكون الفرض الثاني منه كذا بخلاف السففة فانه امر مساوي
لا يمكن دفعه قبل اي حكم لا ان المراد به قول البعض انه اي من له اهلية الصوم اذا اصبحت صابا وهو
مسافر بان شرع فيه مع البنية حال السفر ومقتضى فاذ يشرع فيه مع البنية حال كونه مسافرا فلم
يجل له الفطر لعدم الفرض الداعي اليه بعد تقدر الوجوب بالشرع بخلاف المرض اذا اكلف الصوم
بتحمل زيادة المرض ثم بدال ان فطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقم حل له الاطاريح لان المرض يوجب
حزن ولا يوجب كفارة لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة الاطاريح ولكن المسافر اذا اضطر في حال السفر
قيام السفر بالبيع عذرا او شبهة فلا يجب الكفارة عندنا وعند الشافعي يجب الاطاريح في السفر عندنا

مقاما اعتبارا لآخر النهار واوله ولو افطر المقيم ثم سافر لم يسقط عنه الكفان بالاجماع خلافا اذا
 بعد الفطر مرضا مبيحا له حيث سقط عنه الكفان لما ذكرنا ان السفر اختياري والمرضى هما وي
 جعل المرض عذرا في اباحه الفطر وسقوط الكفان ولم يجعل السفر عذرا في ابطال الحكم ثابت شرعا
قول واحكام السفر في نفث الخروج الى الرخصه في تلفت بالسفر في نفث الخروج من عمران المعبر
 بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان عليه السلام يرضى برخصه من رخصه ما يخرج الى السفر ويجوز
 البعوات وعن علي رضي الله عنه حين خرج من البصر لوجاوز هذا الحضر لغيره والفسان لا يثبت
 الا بعد تمام السفر الى الميراثه امام لان العلم يتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العمل لهذا بطلان ثبوت كفاية
 في غير موضعها قبل ميراثه امام لكونها نفعا للعارض ولو تم علمه لما بطل بها كالموت في كفاية
 غير موضعها بعد ميراثه امام لانها ابتداء اجاب فلا يصح في غير محله لكن ترك هذا العمل بالسنة
 تحقيقا للرخصه في حق الجميع ونفعا للحكم في كل فرد من افراد المسلمين اذ لو توقف الرخصه على تمام
 العلم لم يحقق في حق من لم يكن مقصدا اليه بل في كل فرد من افراد المسلمين اذ لو توقف الرخصه على تمام
 غير قصد تام وهو لا يخفى عن نوع يقضي بترك التنبه لهذا عدم من الملك وحرار المولود عليه عقلا عندنا
 خلافا للمعتزلة واللام يكن للدعاء بقوله ربنا لا نؤاخذنا ان سينا او اخطانا فانه لكنه
 جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى بتركه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اذ حصل عن اجتهاده حتى لو
 اخطا في الفتوى بعد اجتهاده لا ياتم وسحق اجرا واحدا ويصير به ذار له العقوبة حتى
 لو ثبت اليه غير امرانه فوطئها على ظن انها امرانه لا ياتم ثم الدنيا ولا يواخذ احد وكذا اذا وجد
 منه القتل خطأ لا يواخذ بقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يكتب على المعذور ولم يجعل الخطاء عذرا في حقوق
 العباد حتى وجب ضمان العدو وان لانه ضمان المحل حتى لا يتعدد بتعدد الفاعل فتعذر عمه المحل
 والخطا لانه فيهما ولهذا وجبت به الدية ومالم تنكر عن ضرب يقضي صلح سببا لجرأه الفاضل هو الكفا
 وصح طلاق المخطأ عندنا كما اذا اراد ان يقول اني جئت لقتل انت طالق خلافا للشافعية لعدم
 الاعتبار بالكلام بدون قصد الصريح ولنا ان القصد امر باطن فاقسم اهليه القصد بالعقل والبلوغ
 مقامه كالسفر في المشقة ويجب ان يتعقد مع المخطئ بان جرى على لانه خطا بلا قصد اذ قصد خصمه
 على الخطا وقدره اذ لا يمكن اثباته الا بهذا الطريق ولا رواية منه عن اصحابنا ولكن يجب ان يتعقد

في حق المخطئ

بيع فاسدا كالتعاقب مع الملك لوجه اصل الاختيار وفوت الرضا **قول** وكذا كراهه هو حمل الغير على
 امر كرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه هو لثمة انواع احدها ما عدم الرضا وبفسد الاختيار وهو المثل
 ابن الذي يوجب كراهه لغيره الفاعل كالكراهه بالقتل او قطع العضو لان حرمة كراهه النفس والاختيار وهو
 القصد الى احد طرفي الممكن نوعان صحيح وهو ان يكون الفاعل في قصد مستندا وقا وهو ان يكون اختيارا
 مبنيا على اختيار الغير ثانيا ما عدم الرضا ولا يفسد كاختياره كالكراهه بالجلد الشديد والعقد
 والضرر الشديد الذي لا يخاف به التلف على النفس والعضو وانما لا يفسد كاختياره لعدم الاضطرار
 الى الفعل لمكانه من العبر على ما هدد به وثالثها ما لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يتم للكره
 بجسسه او ابنه او زوجته او في رحم محرم منه حتى لو باع به فابيع جارية القنان وفيه كاختياره لا يجوز
 وفيه جميع الصور انما يحقق كراهه اذا غلب على ظنه انه لو لم يفعل ما امر لاجر عليه ما هدد به لو غلب على ظنه
 انه تهديد لا تحقيق لا يحقق كراهه وكذا اذا لم يكن للمكمن من اتياع ما هدد به **قول** وكذا كراهه
 بحملته اي بجميع انواعه لانه في الخطاب يوجه الخطاب الى المكمن ولا الالهة اي اهليه الوجوب كفاء
 ببقاء الذمم والعقل والبلوغ والقدرة ولان الفعل المكمن عليه ما فرض او حرام او مباح او رخصه
 وكل ذلك من اثار الخطاب حتى يوجه عليه اذا كان فرضا كالكراهه بالقتل على شرب الخمر وما ثم اذا كان
 حراما كالكراهه على قتل مسلم بغير حق وبإباحه الفطر اذا اكره على افطار الصوم ويوجه اذا اكره
 على اجراء كراهه الكفر على اللب ان تعرض بان لا حاجة الى ذكر الاباحه لانه ان اراد ما باه الفطر باه الفعل
 والتم كراهه كذا لانه لا ياتم بالتم كراهه ان قل ان اريد به صح كاقدم مطلقا لفرض الرخصه كذا فكأن
 مندرجا فيها واجب عنه باختيار السقي الاول واما ما تم بالتم كراهه لانه ليس بمباح بل ليعذر لاجل المباح
 وقد بطرادل في في هذا المعنى بين شرب الخمر وكافطار فكيف يفرق بينهما بالفرقة الاباحه **قول**
 ولا ينافي الاختيار اي الاكراه لانه في الاختيار كما لا ينافي الخطاب لان المكمن عرفه الشرع فاختارها
 اذ لو سقط الاختيار لم يحقق كراهه ولم توجه الخطاب فاذا لم يناف الاختيار لا يصح لابطال حكمه من
 الاقوال والافعال الا اذا اقام الدليل على تغير ذلك الحكم ولكن الاكراه بعدم الرضا بالسبب والحكم
 فكان دون الهزل وشرط الاختيار في افاده الحكم اذ الرضا بالسبب موجود في الهزل وشرط الاختيار وكذا
 في الخطا اذ البلوغ قائم مقام اعتدال العقل فكان الرضا والاختيار موجودا بقدره وكان ينبغي

حتى

ان يفسد الحكم على المكره كما في الهزل والخطا لكن كراهه فسد الاختيار وان لم يفسد فاذ عارض اختيار
صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن وقد كثر باحتمال الفعل الذي يكره
بجعل المكره انه لو ان لم يمكن في الفعل منسوب اليه الاختيار الفاسد لانه صريح في ذلك كراهه الخطاء وانما كان
يسقط بالرجوع فصار التفرقات الصادق من المكره على قسامين ما يمكن نسبتها اليه المكره وما لا يمكن فخرج
المصنف في بيان تلك التفرقات بقوله في الاقوال كلها لا يصح ان يكون المسكلم له لغرض اذ لا يمكن
ان يتكلم المولى ان غيره فافترق الاقوال مع احكامها على المسكلم من سطر فان كان القول بما لا
يحمل الفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يطل ما كره كالطلاق والعنف والنكاح فانها لا تحمل الفسخ
وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضا فصح ما لا كراهه وان كان يحمل الفسخ وتتوقف على
الرضا كالبيع والاجارة فيفسد على المسكر ايضا الا ان العقد يفسد لعدم الرضا لان كراهه لا يمنع
انفساد السبب لصدور من اهله في محله لكنه يمنع بفاذه لغوات الرضا الذي هو شرط النفاذ بالاكراه
فتنفذ كذا اذا اجاز بعد زوال كراهه صح لزوال المانع المفسد بوجود الرضا ولا يصح لكراهه
كلها سواء كانت على الفسخ او لا تحمله لان صحه كراهه عند قيام المحبوه لكونه جنوا محتملا للصدق
والكذب وانما ثبت الحكم بما اقر به الرجحان جانب الصدق هو لانه على وجود المحبوه وقد قامت دلاله
عدمه وهو قيام السيف على راسه لانه يدل على ان كراهه لا تخوف عن الفعل لا لوجود المحبوه بل
اقراره بان كراهه فانها صح لان كراهه لم يجعل عذرا لكونه معصية لم يجعل ليليا على عدم المحبوه
قوله والافعال قسامين احدهما لا يحمل كون الفاعل انه الحامل كما لا قول فانه يفسد على الفاعل
كالاكل والشرب حتى لا يرجع اليه الحامل للحكامها المتعلقة بهما من حيث انها اكل وشرب كما اذا اكره
صاير صاير على كراهه فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به كراهه من حيث انه اكل
كما اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات عن اصحابنا في ان الضمان على الفاعل او
الحامل وكلاهما كراهه على الوطء فانه لا يتصور ان يطل احد بانه غير فاقصر الفعل على الفاعل حتى يجب
العقوبة ويطأ امه لغيره لا كراهه على الفاعل ولا يرجع به على الحامل لكن لو اكلت لامة بالوطء يفسد ان يكون
الضمان على الحامل وثانها ما يحتمل كون الفاعل انه الحامل كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للحامل
ان ياتخذ الفاعل ويضرب نفسه او لا يتلفه فنسب الفعل الى الحامل ويخرج الفاعل من البس

حتى لو اكره انسانا على قتل انسان فقتله بالسيف وجب القوم على الحامل دون الفاعل ولو اكره
على صيد فرماه فاصاب انسانا وجب له على عاقلة الحامل لانه لما صار له صار ابتداء
وجود الفعل مضافا اليه فله حكم الفعل وهذا اذا لم يتبدل بالاضافة اليه محل الجنابة فان تبدل
نقص على الفاعل ولا يتعلق الحكم بالحامل لان تبدل محل الجنابة يستلزم مخالفة الحامل لانه انما
حمل بالاكراهه على الجنابة في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراهه كما اذا اكره محرم
عروما على قتل الصيد فقتله بغيره على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجنابة على اكرهه
فلو جعل الفاعل اكره الحامل لزم الجنابة على اكرهه ففسد على اكرهه الفاعل فلم يكن اثما اكرهه
عليه فلا يحق كراهه فان قيل لا يقتصر على الفاعل يمنع ان يكون في حق كراهه دون الجنابة
اذ الكفان بجنته الصون المذكور على كل من الفاعل والحامل فلما الفعل هنا هو قتل الصيد
بالدواكفان المتيقنه على ذلك مقتصر على الفاعل واما الكفان الواجب على الحامل
فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكرهه الغير عليه كراهه الدلالة او كراهه **قوله** والحكم بانواع
ما ذكره كان حكم الافعال المكره عليها انها من تعلق وليمن نسبتها شذوذ في بيان حكم
الاقدام على كراهه الى لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار ان يكون حراما او مباحا او حراما
فيه **قوله** حرمه لان كراهه لا يقطع ولا يدخلها رخصة كراهه بالمرءه وقيل المسموح حرامه فانه
لا يحل الاقدام عليه بعد كراهه ولا رخصة فيه لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او المصالح
اي الفاعل المكره عليه وهو المقصود بالفعل في التحقيق العصية عند خوف التلف سواء كان كراهه
ان تلفت من غير قصد فيفسد كراهه في حق تناول دم المكره عليه وفي الزنا فاذ اكره
ان كانت المرأة منكوحه الغير وصنيع النسل ان لم يكن ذات زوج فذلك غير القتل
لانه لا يجب النقص على الزانية لا بقطع نسبه ولا على المرأة بغيرها عن ذلك فهلك الولد وما
يسف زوج المرأة مثل هذا النسب فلهذا ايضا وانما قد الزنا بالمرءه لسعلم ان المراد به زنا الرجل
لا زنا المرأة اذ هو كتمان الرخصة لا ليس في المكنى معنى القتل لان نسب الولد عنها لا ينقطع والرجل
هو الذي اتفق به في ملكه غير وهو سبب لهلاك وانما الحفظ للرجل بالقتل لان حرمه طرف الغير
مثل حرمه نفسه فلا يجوز له جرح غيره بالاكراهه واما جرح نفسه وقطع بدنه فانه لا كراهه على فعله

واما الحائض الاطراف بالاموال فانما يكون حق صاحبها
لا في حق الغير فان افساد ماله لا يكون له حصة
لنفسه الغير ولا يملكون اطرافهم لذلك حكم

